



35

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي

1930-1970

تأليف

د. محمد جابر الأنصاري



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

35

تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي

1930–1970

تأليف

د. محمد جابر الأنصاري



نوفمبر 1980

المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

هذا البحث

هذا البحث محاولة منهجية للعثور على بدايات الفترة الحاضرة من التاريخ العربي في الفكر والسياسة والاجتماع، ثم استجلاء ملامحها وخصائصها وتطوراتها اللاحقة.

من أين تبدأ هذه الفترة الحاضرة؟ ومتى ظهرت إرهاصاتها وجذورها وتحولاتها؟ وبم اختلفت عما سبقها من فترات واتجاهات؟

لقد تردد لدى مؤرخي هذه الفترة الجديدة أنها تبدأ بعد الحرب العالمية الثانية سنة 1945، ولذلك سميّت «فترة ما بعد الحرب» على الرغم من كون الحرب حدثاً خارجياً غير منبثق من تاريخ العرب أنفسهم.

ولقد اكتشفنا بعد البحث أن جذور الفترة المعاصرة تبدأ بتحولات عربية-إسلامية ذاتية عميقة منذ حوالي عام 1930 عندما أخذت تتجمع مؤشرات الأحياء «التوفيقي» المستجد بين التراث والعصر، وذلك بعد أن تباعد التياران السلفي والعلماني بين: 1920- 1930، وكادا يؤديان بانشطارهما إلى تصدع خطير في بنيان الأمة وكيانها الحضاري.

أضف إلى ذلك أن هذا الأحياء الفكري التوفيقي في الثلاثينات كان بمثابة التمهيد وحجر الأساس للاتجاهات القومية والاجتماعية الصاعدة في الخمسينات، والتي حلت محل الاتجاهات الليبرالية السابقة ذات النمط الغربي أو المستغرب.

ولقد وجدنا من حيث النظرة الإجمالية الشاملة

أن الاتجاهات الغالبة في الشرق العربي المعاصر، من فكرية واجتماعية وسياسية، تندرج في مجملها تحت «الظاهرة التوفيقية» التي تعود بجذورها إلى التوفيقية الإسلامية القديمة بين الدين والعقل، و بين مختلف المؤثرات المتباينة والمتعارضة التي هضمتها الحضارة العربية الإسلامية بعد أن قامت بعملية «التوفيق» فيما بينها.

هذه النزعة التوفيقية ترد إلى الظهور، بل تفرض ذاتها بقوة، عندما يتعرض المجتمع العربي للعنف الاجتماعي والانشطار الحضاري بين التمسك بالتراث ومحاكاة الغرب، فتحول جاهدة دون تصدعه وانقسامه، وتعيد الالتئام بين قديمه وجديده، و بين ماضيه وحاضره، و بين تناقضاته وتعارضاته العديدة، مولدة صيغاً توفيقية شتى في الفكر والسياسة والاجتماع تمثل في مجموعها هذه «الظاهرة التوفيقية» الشاملة التي تحكم المجتمع العربي حتى يومنا هذا.

إذا صح هذا التفسير، وقد جهدنا لدعمه بشواهد عديدة، فإننا نكون قد تقدمنا بمحاولة متواضعة لتفسير الواقع العربي، والتاريخ العربي المعاصر بفكرة مستمدة من تراثه وحضارته وذاتيته، وذلك بعد أن اخضع لتفسيرات كثيرة مقتبسة من خارج نطاقه الحضاري.

ولقد أصبحت الدعوة ملحة للعودة إلى الذات الحضارية. وفهمها من الداخل واستكشاف قوانينها الأصلية، بعد أن أخفقت محاولات التحديث الخارجي وما ارتبط بها من تنظير فكري شديد التأثر بالتجارب الأجنبية.

إن هذه الدراسة محاولة استجابة لدعوة العودة إلى استكشاف الجذور في ميدان البحث والفكر.

غير أن اكتشاف الذات لا يعنى تقديس الذات، وإنما يعني فهمها وتحليلها ونقدها ثم الارتفاع بها نحو «ذات» متجددة أنضج وأسمى.

من هذا المنطلق حاولنا معرفة القوانين الذاتية التي تحكم مجتمعنا وتمثل خصوصيته وتفسر مسلكه التاريخي سلبا وإيجابا، دون أن نضعها فوق مستوى النقد.

دكتور محمد جابر الأنصاري

البحرين

مقدمة في تطورات الفكر العربي الحديث منذ النهضة وحتى ١٩٣٠

أ- الإحياء السلفي

مع تفكك الدولة العثمانية، وتصاعد حركة التحدّي الأوروبي، بدأت ردّة الفعل أولا من جانب البيئات السلفية، لأن السلفية المطعمة بالصوفية السنّية كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذ من حيوّية الإسلام. فظهرت الحركة الوهابية في الجزيرة العربية (منذ 1744) التي قاومت الفساد العثماني بيد والبدع المخالطة لنقاء السلفية الأصولية باليد الأخرى. ثم تلتها حركة عبد القادر الجزائري (1832- 1847) التي نظمت مقاومة مسلّحة ضد الاستعمار الفرنسي مبعثها جاء صوفي-سنّي، ثم الحركة المهدية (1881- 1898) التي مثلت حركة مشابهة ضد الاستعمار البريطاني في السودان جامعة هي الأخرى بين روح الجهاد وحماسة التصوف. ثم الحركة السنوسية في ليبيا (1912- 1925) بالخاصتين ذاتيهما: المقاومة والرجعة إلى الأصول.

لقد توازت في أغلب هذه الحركات ظاهرة الصمود المشرّف والمقاومة المسلّحة العنيفة ضد الغرب-ولعلّها أعنف مقاومة مدعمة بروح الجهاد أظهرها الإسلام في العصر الحديث-مع ظاهرة الإخفاق في تحقيق أيّ قدر من التحديث أو الاستيعاب لعناصر القوة المعنوية أو الماديّة في الحضارة الغربية، أو حتى إدراك أهداف الغرب الحديث [1]. على عكس التقليدية اليابانية-مثلا-التي ارتدت إلى جذورها، ولكن مع استيعاب فعال للتقنية الغربية والقدرة الحديثة على التعبئة والتنظيم، ممّا مكنها من تحقيق النهضة ورد التحدي [2]. لقد وقعت السلفية العربية الحديثة في إبهام تاريخي عندما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث (ومن وراثة حضارته الحيّة الجديدة)، وبين الحملات الصليبية (وإرثها الديني الوسيط) وهي الحملات التي نجحت السلفية في صدها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، والى تفوقها على الغرب المسيحي، الأمر الذي فوت عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة، ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية[3]. وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب، بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة. ولم يظهر عليها أنها استوعبت الأبعاد الكاملة لأزمتها التاريخية بعد تلك الهزائم، إذ لم تقدم استجابة حاسمة للتحدي بعد.

ب- التصالح التوفيقي

بعد أن تتابع إخفاق السلفية في ردّ التحدّي الخارجي-بخلاف القانون التاريخي القديم-جاءت حركة الإصلاح التوفيقي (الأفغاني 1839-1897 محمد عبده 1849-1905 الكواكبي 1854-1902) لتمثّل الأسلوب الآخر في التقليد الإسلامي لمجابهة التحدّي. فقد اتضح أن التحدّي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي. والتوفيقية هي الاستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهات الحضارية.

ونلاحظ أن التوفيقية-كشأنها تاريخيا-ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة والأكثر انفتاحا على المؤثرات الخارجية. كما أنها قبلت بالتعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه-بخلاف السلفية-جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلاميا، وإلباسها بالمصطلح الإسلامي:

(الديمقراطية تتطابق مع الشورى، المنفعة العامة تتوازى توفيقيا مع المصلحة الشرعية، الرأي العام الحديث يقارن بمبدأ الإجماع الفقهي، والضريبة بالزكاة.. الخ) [4]. وهكذا بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية هدفها هذه المرة خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام وإشارة الأوروبية الجديدة، ليس بوضع الطرفين على جانب واحد من الأهمية صراحة-إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي-ولكن عن طريق التنظير التبريري [5] (أو الحجاجي أو الاعتذاري) القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلامية، (بغض النظر عن المستندات التاريخية لهذا الإرجاع، أو الفروق القائمة بين طبيعة النظام الإسلامي والنظم الأوروبية). وإذا كان محمد عبده قد بدأ هذه المعادلة بالقول إن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام، فإن الرعيل الثاني من مدرسته مال بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى فقال: إن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة [6].

وإذا شئنا النظر إلى التاريخ في استمراريته قلنا إن التوفيقية الحديثة هي لقاء آخر متجدد بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي (منذ نشأته الإغريقية). وإن ما حدث هو مواجهة لموجة «هيلينية» جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب عصري. غير أن هذه النظرة الاستمرارية يجب ألا تحجب عنا تميز الظروف الجديدة وخصوصيتها. فهذه الموجة لا تأتي باختيار حر [7]، وبقرار من الخليفة باستقدام الكتب الإغريقية وإنشاء دور لترجمتها، وإنما تجتاح ببوارج حربية، وبضغوط سياسية واقتصادية لا ترد، و بفكر نقدي عقلاني خالص ثائر على الأصول القديمة تبشر به الكتب والجامعات، شاء الخليفة أم أبى. بل إن هذه الموجة الجديدة أطاحت بالخليفة والخلافة في نهاية الأمر. ولم يستطع عبد الحميد أن يتوافق معها، كما فعل المأمون من قبل. وحتمت طبيعة الظروف الجديدة أن يلمس الإسلام الحديث من الغرب ظواهره المادية المتفوقة قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي[8]. بينما تعرف المسلمون القدماء إلى جوهر الفكرة لإغريقي بصورة حميمة متأنية بعد ذهاب سطوة الإسكندر بقرون، ولم يضطروا للخلط بين الجانبين، كما حدث للتوفيقيين المحدثين الذين ظلوا ينتقون من الغرب ما يرونه باهرا أو ظاهرا من أوجه حضارته كأساليبه

العسكرية والسياسية والاقتصادية دون النفاذ إلى ما وراء تلك الأساليب من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونية جديدة للإنسان والحضارة والطبيعية مغايرة لكل ما سبقها من نظرات غيبية. (وهي حقيقة لابد من مواجهتها بشكل مباشر ونافذ قبل الشروع في أية صياغة توفيقية بين الإسلام والغرب الحديث).

ومنذ مطلع النهضة إلى اليوم تستمر محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال حسب حركة المد والجزر في مجرى المؤثرات الغربية. وكلما جاءت هذه المؤثرات بتحديات أكبر اضطرت التوفيقية إلى مزيد من التنقيح في معادلتها وذلك بالتوسع في إعادة تفسير الإسلام-عقليا ومدنيا وعلميا ثم ديمقراطيا ثم اشتراكيا وربما ماركسيا-من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها النظري المبدئي القائل: إن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكل ما تحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة [9].

ج- اتجاهات العلمنة والرفض

من الظواهر الملفتة أن عصر مطلع النهضة الحديثة في الشرق العربي لم يشهد حركة عربية تحديثية خالصة تعمل على الاستيعاب الكلّي والجوهري للحضارة الغربية بإحلال النظرة العقلية العلمية محلّ النظرة الغيبية الدينية وقصر الدين على جانبه الروحي الفردي الخالص. وما برز ضمن هذا الاتجاه يمثل نماذج فرديّة وفئات محدودة من خارج البيئات، السلفية والتوفيقيّة، أي من خارج الإيمان الأصولي.

ولعل مردّ ذلك، كما أسلفنا، عدم نشوء تيار علماني مستقل في تاريخ الإسلام، أو عدم سماح الإطار الجامع المانع للسلام بظهور مثل ذلك التيار. أضف إلى ذلك أنّ الرافضية القديمة-المؤهلة للقيام بمثل هذا الدور-قد حالت نزعتها الباطنيّة العرفانية، التي انغلقت بفعل الحصار والانكفاء على الذات، دون تقبّلها للعقلانية الحديثة.

وبدت التوفيقية السنيّة أقرب إلى التفاعل مع العقل الغربي من تلك الباطنية التي وجدت في العقل الحديث نقضا لمركزها العرفاني السرّي ولعصمة تعاليمها الخفيّة [10].

وهكذا فإذا كانت الباطنية قد مثلت ثورة في الماضي ضد المحافظة الإسلامية من منطلق «عرفاني»، فإنه لم يقدر لها أن تتحوّل إلى ثورة بالمعنى العقلاني الحديث لمفهوم الثورة الفكرية التي تنفذ إلى مختلف جوانب المعرفة فتسقط عليها ضوء التحليل والنقد والنقض ولا تقف أمام أيّ حاجز من سرية أو عصمة.

إن قسطا من هذه المهمّة الانتقاديّة للأسس والأصول ستتصدّى للقيام به «العلمانيّة المسيحية» التي كانت أقرب إرهاص في فكر النهضة عن منحى الثورة العقلانية التحديثية، الجذرية والشاملة.

كان الفكر المسيحي المشرقي القديم قد قام بدور رئيسي-قبل الإسلام- ضمن عملية إدخال المؤثرات العقلية الهيلينّية إلى منطقة الشرق الأدنى، والتوفيق بينها وبين مسلمات الوحي الديني. (كليمان الإسكندري: 150-250؟ وأوريجين: 185- 254م) كما واصل رسالته هذه إبّان النهضة الفكرية الإسلامية عن طريق الترجمة، والجهد الفكري المستقل (يحيى بن عدى:+ 974م). ومن منطلق موقعه التاريخي هذا بين الدين السامي والعقل الأوروبي، كان هذا الفكر مؤهلا، أكثر من غيره، لدور الريادة عندما جاءت الموجة «الهيلينية» الجديدة من أوروبا المسيحية-العلمانية، هذه المرّة، ومعها تجربة غير معهودة من قبل في تحديد العلاقة الجدلية بين الدين والعقل تستند إلى مبدأ الفصل والتمييز والتفريق بينهما، وتتجاوز مستوى التوفيق الكلاسيكي. وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي، بحكم جذوره الدينية وصلاته الفكرية بالغرب، أقدر على استيعابها وتمثلها والتبشير بها [11].

لذا نرى محور الصراع في فكر النهضة يتركّز بين التوفيقيّة الإسلامية والعلمانية المسيحية التي أيقظت تيار «الرفض» الفكري وحركته. (ولقد كانت «الرفضية» لدى المسلمين بحاجة-في أغلب الأحيان-إلى منبهات فكريّة غير إسلامية تغذّيها وتميزها عن مجرى الأصوليّة والإجماع).

وإذا كان هذا الرافد العلماني المسيحي لم يتحوّل إلى تيار رئيسي فاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله ولم يتمكن من الاندماج فيه، فإنه قد أسهم في دفع التوفيقية الإسلامية-بحكم صراعه معها [12]- إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية. كما انه أسهم- ضمن عوامل أخرى-في خلق تيار إسلامي تجديدي، علماني الميل، خرج

على توفيقيّة عبده-بعد أن تتلمذ عليها-ومثل ظاهرة استثنائية هامة-وان تكن مؤقّتة-في الفكر العربي (وذلك ما سنعرض له في فقرة تالية).

من ناحية أخرى، مهّدت التأثيرات العقلانية المادية المبكرة التي جلبها العلمانيّون المسيحيّون لتقبّل الأفكار المادية الماركسية في فترة لاحقة. فعلى الرغم من أن العلمانية المسيحية لم تكن ماركسية النزعة أساسا، وغاب عليها المنحى التطوري الدارويني والقيم «الليبرالية» إجمالا، إلا أن ما جلبته من عقلانية خالصة، وتفكير اجتماعي تطوري اشتراكي، ونزعة «يسارية مبكّرة» [13]، أسهم في تهيئة بعض العرب لتقبل الماركسية عندما بذرت بذورها في العشرينات ومطلع الثلاثينات [14].

(ترجم خالد بكداش «البيان الشيوعي» إلى العربية عام 1933).

غير أن العلمانية والماركسية معاً بقيتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً إلى حد كبير ضمن نطاق الأقليات وفي حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصّة[15]، «ولم ينم تيار علماني أو ماركسي بشكل طبيعي، متأصل وراسخ في البيئات السلفية والتوفيقية-لأن الفكرتين لم تتحسم علاقتهما بالإسلام بصورة ناجعة. وارتبطت الفكرة العلمانية، سياسياً وإيديولوجيا، بالغرب الرأسمالي (الاستعماري)، كما ارتبطت الماركسية على النحو ذاته بالمعسكر الشيوعي الملحد» [16].

هذه الأسباب مجتمعة خلقت نوعا من التطابق في الذهن العربي المسلم-صوابا أو خطأ-بين التيار العصري الجديد، برافديه العلماني والماركسي، وبين النمط الفكري الثالث من أنماط الفكر القديم، وهو نمط الرفضية والبدعة والألحان. فلقد جاء الفكر الرافض الجديد من حضارة علمانيّة، غير إسلامية، ذات مترع عقلي انتقادي متحرر تجاه الدين والتقليد، وارتبط في البيئة العربية المسلمة بعناصر غير إسلامية، أو غير سنية على الأقل، واتخذ في مراحله الأولى موقفا النقض الصريح للإسلام.

فكان لهذا كله أشدّ وطأة من الرفضية القديمة (التي حافظت على انتمائها الإسلامي بطريقتها الخاصّة). وكان لا مناص من استيقاظ الحاسّة التاريخية الجماعية وحصول التطابق في التضور الجماعي للأمّة بين مترع التحديث الجذري الخالص المناهض للسلام، وبين تيار البدعة والإلحاد، خاصّة وان التيار الرفضي الجديد جوبه أيضا بالتيّارين القديمين المتجدّدين

ذاتيهما: السلفية والتوفيقية. وأصبح في حكم المحتّم عليه-للأسوأ أو للأحسن-أن يخضع لقانون الصراع الفكري، المثلث الجوانب، في الحضارة العربية الإسلامية، وأن يأخذ موقعه القديم الاستثنائي والشاذّ، بين تياريها الآخرين [17].

وقد تكون مصادفة تاريخية غريبة أن يتطابق التّيار الداعي لاعتناق الحضارة الحديثة في حياة أمّة من الأمم مع تقليد البدعة والزندقة والإلحاد في تاريخها. غير أنها ظاهرة قائمة ويتوجّب تسجيلها من حيث هي ملاحظة علمية (ثم يبقى من مهام الفكر العربي ذاته أن يتصدى لها بالمعالجة).

الصراع بين توفيقية عبده وتغريبية كرومر:

كانت قوّة التحدّي الأوروبي، الحضاري والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادلته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة. فمن 1882 عام الاحتلال البريطاني لمصر إلى 1918 عام السيطرة البريطانية-الفرنسية الكاملة على المشرق العربي، إلى 1924 عام إلغاء الخلافة، استطاع الغرب تدريجيا أن يصفّي الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائيا-لأوّل مرة في التاريخ [18]-وأن يحكم أقطار الشرق العربي حكما مباشرا، وأن بفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه في التربية، ونمطه في الاقتصاد وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية مصدرا للمواد الخام، وسوقا استهلاكية لمنتجاته، وممرا استراتيجيا لطرق تجارته [19].

وأصبحت مؤثّراته الحضارية تبعا لذلك تنفذ إلى المجتمعات العربية بقوة واندفاع دون أن يكون أخذه المجتمعات حرّية الاختيار أو الرفض في ظلّ شخصية جماعية مشتركة متماسكة. ونتج عن ذلك سوء استيعاب وهضم للمؤثّرات الغربية أدّى إلى ارتباك واضطراب في تلك المجتمعات؟ واختلّ التوازن إلى حدّ كبير بين موروثها وجديدها، [20] هو التوازن الذي طمحت توفيقية عبده لإقامته في وجه التحدّي الغربي.

وممّا يستحق المقارنة انه في الفترة ذاتها التي ظهرت فيها كتابات محمد عبده داعية لإحياء الإسلام ما بين 1900-1905، كان اللورد كر ومر، أبرز حاكم غربي «تحديثي» في الشرق العربي، ينشر كتابا عام 1908 يزعم

فيه أن الإسلام إذا لم يكن ميتا فإنه في طور الاحتضار اجتماعيا وسياسيا، وأن تدهوره المتواصل حسب زعمه لا يمكن إيقافه مهما أدخلت عليه من إصلاحات تحديثية بارعة، لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي-منذ الأصل-وهو جوهر قائم على تخصيص دور متخلّف للمرأة في المجتمع، وعلى التغاضي عن نظام الرقّ، وعلى جمود الشرع وقطعيّة العقيدة [21]. وإنه لا بديل عن التحديث الكامل بدون الإسلام. (وهي نتيجة تلخص أفكار الغلاة من المستشرقين المعادين للإسلام.)

ونحن إذا قارنا بين القوة الفاعلة التي مثلها كر ومر في الشرق العربي-ومن ورائه دولته البريطانية وحضارته الأوروبية-والقوّة المحلّية المغلوبة والمشتتة التي يحاول تجميعها محمّد عبده، تبين لنا مدى الاختلال في المعادلة بين الجانبين واستطعنا أن ندرك مغزى روح المهادنة التي أظهرها عبده تجاه كر ومر [22]، وهي الروح التي ستتحوّل إلى نزعة قبوليّة شبه مطلقة للفكر الأوروبي وللسياسة الأوروبية ونظمها لدى الفرع العلماني من مدرسته لطفي السيّد (1872-1963)، سعد زغلول (متوفّى 1927)، طه حسين (1889-1973)، إسماعيل مظهر (1891- 1962)، الذي اتجه بعد وفاة عبده إلى ما يقرب من نظرة كر ومر بشأن مسألة التجديد وطريقة معالجة أزمة الإسلام.

وقد برز هؤلاء المجدّدون بعد الحرب العالمية الأولى بفترة وجيزة، لكن الاتجاه التحديثي كان قد لاح قبل الحرب. ففي 1907 تأسّس حزب سياسي جديد عرف باسم «حزب الأمّة». وأفردت صحيفة الحزب «الجريدة» صفحاتها لكتّاب شربوا من مناهل الفكر الغربي... كان بعضهم من حواريي محمد عبده، أمّا الآخرون فتلقّوا العلم في أوروبّا. وتأثّر اثنان منهم، هما طه حسين ومحمد حسين هيكل اللّذان لعبا دورا بارزا في الحركة التجديدية بالآراء التحديثية للطفي السيّد [23].

وإذا كان لطفي السيّد لم يعالج قضايا الفكر الديني مباشرة فإن طريقة معالجته للمسألة الوطنية المصرية، ومطالبته بانتهاج النظام الحرّي-أي الليبرالي حاسب ترجمته له [24] بما يستند إليه من قيم وأسس فلسفيّة وحضارية، كلّها أمور يستشف منها اتجاهه الفكري بشأنه قضية الإسلام والعمر والنصّ التالي الذي نشره لطفي السيّد عام 1913 في «الجريدة»

يوضح أين يقف فكريًا من خلال مذهبه السياسي الذي يحدّه بجلاء: «يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدّم، إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسمّيها بعضهم الاتحاد العربي، ويسمّيها آخرون الجامعة الإسلامية» [25].

من هذا المنطلق الخالص بمنزعه «الحرّي» العلماني المستغرب انطلقتا حركة التجديد الجذري، الرافض لروح التوفيق، في فترة ما بين الحربين. وهي الحركة التي تولدت-تاريخيا-من توفيقية الأفغاني-عبده-الكواكبي، ولكنّها تحوّلت إلى تجسيد اتجاه نقيض لها بتأثير الإصلاحات الغربية (نهج كر ومر)، من ناحية، وبتأثير المدرسة العربية العلمانية الخالصة (شميّل-فرح أنطون-يعقوب صروف-سلامة موسى)، من ناحية أخرى.

وفي صميم هذه الحركة التجديدية سيتم اللّقاء لأوّل مرّة في الفكر العربي بين الإسلام والعلمانية في مزيج مذهبي واحد، وسيتبلور لدينا المصطلح النادر «المسلمون العلمانيّون»، أو «العلمانية الإسلامية» [26]. وهو مصطلح وجد مضمونه الواقعي ونموذجه الحي في تجربة تركيا الكمالية، التي تمثل العامل الثالث لنشوء هذه الحركة (بالإضافة إلى الإصلاحات الغربية والعلمانية المسيحية العربية).

وفي الفترة ما بين 1925-1930 تبلغ هذه الحركة ذروتها وتستجمع زخمها وقوّة دفعها، بحيث لو تأمّل مؤرخ حال الشرق العربي في تلك السنوات، لرجّح أن المعركة بين القديم والجديد، بين الإسلام والحداثة، بين السلفية والعلمانية لابدّ أن كل إلى نهايتها الحاسمة بانتصار نقيض على آخر بصورة لا تحتمل عودة التوفيق بينهما، ولتواتر وتجمّع لديه من الظواهر الماثلة عندئذ ما يدلّ على أن التتار التجديدي الدينامي المندفع هو المؤهّل للحسم التاريخي [27].

أ- وكان منصور فهمي (متوفّى 1958) قد بدأ علميا هذا التقليد عندما كتب أطروحته في فرنسا عام 1913 بعنوان «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوّراتها» بإشراف المستشرق اليهودي ليفي برول (1857- 1939) Levey-Bruhl؛ ونهج فيها منهج النقد التاريخي العلمي، المتحرّر من الالتزام بحقيقة الوحي، في تفسير سلوك النبي وعلاقاته وتشريعاته [28]. وفي عام 1925 تبعه الشيخ علي عبد الرازق الخريج الأزهري، والقاضي الشرعي، بإصدار

كتاب «الإسلام وأصول الحكم» طرح فيه أية العلمانية للمرة الأولى في صميم الفكر العربي الإسلامي، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيّبا برّرت فيه لجوءها إلى العلمنة ببعض المبرّرات المستمدّة من مبادئ الإسلام ذاته [29]. وتكمن خطورة هذا العمل الذي طوّره عبد الرازق بصورة أكثر منهجية وعمقا وارتباطا بأصول الإسلام، في انه استند لأوّل مرّة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين [30]. وذلك ما جعل منها قضيّة «مشروعة» داخل الفكر الإسلامي، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة من خارجه.

ثمّ أصدر طه حسين عام 1926 كتابه «في الشعر الجاهلي» مستخدما منهج الشكّ الديكارتي والنقد التاريخي الأوروبي في غربلة الروايات والنصوص الدينية-بما في ذلك آيات القرآن-ممّا طرح إمكانية نقد القرآن ونقضه من وجهة نظر البحث العلمي [31]. وهنا تكمن خطورة هذا الكتاب، وليس في مجرّد تشكيكه بمصادر الشعر الجاهلي. ومن هذا المنطلق كان طه حسين يؤكد وقتها أن العلم في ناحية والدين في ناحية، وان التوفيق بينهما محال [32].

وفي العام ذاته (1926) كتب إسماعيل مظهر (1891-1962) في المقتطف يدعو إلى نقض العقلية الغيبيّة المخلوطة بشيء من العلم التي تميزت بها الحضارة الإسلامية وأحياها الأفغاني، والى إحلال العقلية العلمية الأوروبية محلّها دون تقريب وتوفيق، وبأسلوب الصدام والمواجهة بين العقليتين المضمحلّة والصاعدة: «إنّني أتوقّع، وعسى أن يكون ذلك قريبا، أن الخطوة التي خطوتاها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضح الأسلوب اليقيني، سوف تقودنا سعيا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادما يثير في جوّ الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطّمت جوانبه واندكّت قوائمه. وتترك الأسلوب اليقيني قائما بمهامه الجبّار القوي الأصلاب مشرفا على الشرق، وقد هبّ من رقاد القرون، ليسير في الدروب التي مهّدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء»[33].
وهي دعوة نلمح من وراء سطورها روح يعقوب صروف ومنزعه العلمي

الخالص. ولقد كان مظهر متأثرا بصروف أكثر من تأثره بخاله لطفي السيد [34].

وبعد وفاة صروف أسّس إسماعيل مظهر مجلّته «العصور» عام 1927 على نهج المقتطف، ولكن بصراحة أكبر في تناول المسائل الدينية وفي التعرّض لرجال الفكر السلفي والتوفيقي وحتى للمجدّدين من أمثال علي عبد الرازق وطه حسين، وفيها طبق مظهر ما دعا إليه من ثورة عقلية في «المقتطف».

وفي هذه الفترة أيضا كان محمد حسين هيكل (1888-1956) يطرح مفهوماته في الأدب الفرعوني [35]، وفي الدعوة إلى العلم الخالص ويترجم أبحاثا عن النظرة الوضعية لأوغست كونت القائلة بانتصار مرحلة العقل، ويؤلف كتابا عن «حياة روسو» (1922) شارحا فكرته في «الدين الطبيعي» [36].

وفي عام1931 نشر الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي (1863-1936) ملحمته «ثورة في الجحيم» في مجلّة «الدهور» التي أصدرها إبراهيم حداد ببيروت لتخلف «العصور»، واستمرت سنتين (1931- 1933) [*]. وتتضمن ملحمة الزهاوي تأملات في العدل الإلهي وفي مفهوم الجنة والنار، والعمل الصالح. [37]

وفي هذه الفترة أيضا أخذ الدكتور إسماعيل أحمد أدهم (المتوفى 1940)- وهو مستعرب متمصّر من أصل مزيج تركي روسي، كان على صلة بالاستشراق الروسي-يعالج الموضوعات الدينية بحرية شديدة [38].

ب- وبموازاة هذا الرافد العلماني العقلاني العام، كانت بواكير الاتجاه الماركسي تبدأ في الظهور بعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا (1917)، وتحولها للاهتمام بالشرق مع تأسيس «الأممية الثالثة» 1919 (وهو التاريخ الذي اتخذ منه اليساري اللبناني يوسف يزبك تقويما جديدا محل التاريخين الميلادي والهجري، فصار يؤرخ هكذا: في 7 ت[1]، للسنة السادسة، للأنترناسيونال الثالث) [39]. وقد ظلّت الأفكار الاشتراكية حتى قبيل الحرب العالمية الأولى محصورة بشكل رئيسي في نطاق العلمانيين المسيحيين. وأصدر سلامة موسى في عام 1913 كتابه «الاشتراكية» يشرح فيه مفهومه لها المستقى من الفابية التطورية البريطانية. غير أننا في العام ذاته نلاحظ لأول مرة بداية انتشار الفكرة في أوساط المثقفين المسلمين، حيث قام

الكاتب المصري مصطفى حسنين المنصوري (1890-1964) بتأليف كتابه الرائد «تاريخ المذاهب الاشتراكية» ليصبح بهذا العمل: أوّل اشتراكي مسلم في العالم العربي ينقل صوت الفقراء و يعلن بأن في الاشتراكية علاجا للأوضاع القائمة» [40]. وفي عام 1920 تأسّس «الحزب الاشتراكي المصري». ثم تلاه «الحزب الشيوعي المصري» عام 1922. وفي ذلك العام ظهرت في زحلة بلبنان جريدة «الصحافي التائه» (1922- 1930) لاسكندر الرياشي (بمشاركة يزبك) لتكون «جريدة العمّال والبؤساء» [41] ولتمثّل النواة الأولى للتجمّعات الشيوعية في لبنان وسوريا وفلسطين. وفي العام ذاته أيضا (1922(ترجم أحمد رفعت بمصر أوّل كتاب ماركسي رسمي، وهو كتاب لينين «الدولة والثورة» فبدأت بذلك «مرحلة جديدة لنشر مبادئ الاشتراكية العلمية» بعد أن كانت «تنقل محرّفة.. أو غير مفهومة» [42]. ثمّ ترجم خالد بكداش «البيان الشيوعي» عام 1933، وتبعه مصطفى حسني بترجمة كتاب فردرك انجلز «مبادئ الشيوعية» تحت عنوان «تعاليم الماركسية» عام 1935 [43].

جـ- وفي الفترة ذاتها، بدأ التفكير القومي العربي يكتسب لأول مرة مفهوما علمانيا على يد المفكر المسلم ساطع الحصري (1880-1968). ولم يعد الدين عنصرا جوهريا حاسما في القومية [44]. ولاحت إمكانية تأسيس «أمة» عربية جديدة غير مرتبطة ضرورة بمفهوم «دار الإسلام»، وإذا كان لطفي السيّد قد دعا إلى وطنية مصرية علمانية، فإن عمله هذا-أي ربط العلمانية بالشخصية المصرية منذ العهد الفرعوني-لم يأت في خطورة ما هدف إليه ساطع الحصري الذي كان مغزى فكرته يتركز في علمنة العروبة، مادّة الإسلام (تاريخيّا). إذ عندما تتعلمن العروبة لا بدّ أن يتعرّض ذلك المزيج العضوي التاريخي للتحلّل بافتراق عنصريه: «العصبية» العربية و «الدعوة» الدينية، إذا شئنا استخدام مصطلح ابن خلدون ومفهومه التاريخي[45].

وهذا ما يجعل من دعوة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي مسألة تتعدّى نطاق التشريع وشكل الدولة إلى التصدّي بالتغيير والتبديل لثوابت الكيان الحضاري العام.

ولعل مغزى هذه الثورة العقلية الشاملة (بمختلف روافدها التي عرضنا لها في هذه الفقرة) كان يتركز في مجابهة هذه القضية المحورية الأم

وحسمها.

وللحيلولة دون ضيق هذا الحسم، سوف تتجمع أيضا-حول المحور ذاته-ردة الفعل المضادة، أو حركة الإحياء الإيماني التراثي (التوفيقية الجديدة) التي سنعرض لها في الفصل التالي.

إخفاق العلمنة الخالصة

والمفارقة الغريبة في تاريخ هذه الثورة العقلية، أنها بدت حوالي 1930 وكأنها قد بلغت ذروتها وأوشكت أن تحقق انعطافا حاسما في مجرى الفكر العربي، غير أن بلوغها ذروة صعودها كان إيذانا-في الوقت ذاته-ببداية اضمحلالها وانحدارها. لقد مرّت هذه الثورة العقلية الناقدة في حياة الفكر العربي ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بالسرعة ذاتها، دون أن تمرّ-شأن النهضات العقلية-بأدوار نضج واستقرار واستمرار. و بدا لأحد شهود تلك الثورة بعد سنوات قليلة من خفوتها (عام 1936) أن نموّها وتطورها لم يخضعا «لسنّة النشوء والارتقاء بل لسنّة التدهور والانحطاط» [46]. أمّا السبب في نظره فمردّه إلى عامل «الرأي العام» الذي كان قويّا مسلّحا فتغلّب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة. وانهزم أمامه فريق المفكرين الصرحاء هزيمة منكرة.

ولم تكن له أمثلة كثيرة في تاريخه القريب فاضطر إلى التسليم. وتعوّد المجاراة بدل المقاومة، والمداراة مكان المصارحة. فلم يعد هناك معسكران، ولم يعد صراع، وإنما معسكر واحد، ولا قتال.. [47]، وتحوّل التيّاران المتصارعان إلى «مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافا طفيفا في العرض لا في الجوهر» [48]. هذا «المعسكر الواحد» أو «المدرسة الواحدة» تعبير عن عودة الاتجاه التوفيقي وإحيائه (منذ حوالي 1935) وانصباب الرافدين العلماني والسلفي ضمن مجراه العام بعد أن تعذّر الحسم وتحتم التصالح. وهكذا قدّر لهذه الثورة العلمانية العقلية أن تخرج على توفيقية محمد عبده بعد وفاته (عام 1955) وأن تعود إليها-لأسباب سيأتي ذكرها-بعد ثلاثة عقود من السنين [49].

وكان أبرز تفسير ذاتي لأزمة هذا الاتجاه يصدر بشكل اعتراف من داخله يتلخص في أن «البذر» العقلي الثوري كان يلقي «في غير منبته، فإذا

الأرض (العربية) تهضمه، ثمّ لا تتمخض عنه، ولا تبعث الحياة فيه» [50].
كما لاح لأحد أعلام تلك الثورة الفكرية (عام 1936) لدى ارتداده عنها، وتأمّله في إخفاقها.

رفض التسوية التي فرضها الغرب

إن «التسوية» التاريخية التي أسهم الغرب في فرضها على الشرق العربي في الفترة بين 1920-1930، والمتمثلة في إقامة كيانات متعددة فيه ذات جذور إقليمية منفصلة تستند إلى فكرة «الوطن» المحدود، وتخضع للنفوذ الغربي، وتقتبس أنظمته السياسية في الحكم وسائر قيمه الفكرية والحضارية، وتخرج شيئا فشيئا على وحدة كيانها الحضاري الثقافي العام؟ هذه التسوية وإن خلقت أمراً واقعاً وقائما ما يزال مستمرا في خطوطه العاقة إلى اليوم، واستندت إلى حقائق جغرافية وتاريخية واثنيه في واقع المشرق ذاته، إلاّ أنها لم تتخذ صفة التشكل الطبيعي المستقرّ والنهائي لوجه هذه المنطقة [51]. واتضح من توالي الشواهد التاريخية والفكرية بعيد عام1930 أن أسس تلك «التسوية» تعاني خللا كبيرا، وان المنطقة العربية في معظم أقطارها لم تجد فيها هويتها الحقيقية، وأنها تطمح إلى تحقيق ذاتها ضمن تشكل مشترك جديد يكون لجذورها الضارية، بقدر ما يكون متفاعلا مع حضارة الغرب [52]. (وإن تفاوتت الاجتهادات حول طبيعة التشكل الجديد، والجذور التي يستقى منها).

ولقد حال الغرب دون نشوء كيان جماعي بديل في المنطقة يتولّى أمر تحضيرها بإرادتها واختيارها (عندما نقض وعوده بتأييد إقامة المملكة العربية المتحدة وحارب المحاولات الاتحادية التالية) [53]. كما لم يسمح بأيّة حركة تحديثية تصنيعيّة جديّة في الأوطان الواقعة تحت سيطرته [54]، على الرغم من تظاهره بحمل رسالة التحديث. وأخذ يتضح أنه مهتم بمصالحه الاقتصادية-السياسية المباشرة اكثر من اهتمامه برسالته الحضارية وقيمه الإنسانية في الحرّية والمساواة. وشيئا فشيئا أخذ يتراءى للجيل الذي تربى في ظل الحكم الأوروبي وذهب للدراسة في الجامعات الأوروبية، ثمّ عاد إلى بلاده يدعو للقيم الأوروبية في السياسة والحضارة والحياة كلّها، أنه كان مخدوعا وان للغرب وجهين متناقضين. وأن مؤثراته التي يجلبها

للمستعمرات أغلبها بهرج وقشور؟ أمّا تبشيره بثقافته وقيمه فلزعزعة تراث المنطقة العربية وهدم كيانها الحضاري الموحّد، أكثر منه نشرا مخلصا للفكر الإنساني الحديث المتحرّر [55] (أو هكذا خيّل لكثيرين من أبناء الشرق العربي، على الأقلّ).

لهذا كلّه اضطربت عمليّة التحضير والتحديث في الشرق العربي ولم تؤت ثمارا مؤكدة، وسبّبت من الارتباك والاختلال اكثر ممّا خلقته من الحيويّة والتفتح. فلا هي أدّت إلى ما يشبه «النموذج الياباني» في النهضة التقنية مع الحفاظ على الشخصية التقليدية. ولا هي أدت إلى ما يقرب من «النموذج الصيني» في الثورة الجذريّة الشاملة واعتناق عقيدة جديدة باترة للقديم، ولا هي وصلت إلى مستوى «النموذج الهندي» في ضيق حد أدنى من ملامح الدولة العصريّة الديمقراطية مع محافظتها على تراثها الروحي وطابعها التقليدي. ونلاحظ أن هذه الأمم الشرقية الكبرى الثلاث انطلقت من مبدأ «الوحدة القومية» أساسا ولم تدخل العصر مقسّمة مجزأة حيث يكاد يستحيل إنجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحدّيات العصر ومستلزماته من واقع التقسيم والتجزئة [56]. وإذا كان العرب لعوامل داخلية ذاتية مسؤولين إلى حد كبير عن ذلك، فإنه يجب عدم إغفال عامل الموقف الغربي من هذه القضية. لقد وقف الغرب لأسباب استراتيجية مصيريّة ضد أيّة وحدة عربية فاعلة: ليبرالية كانت أم سلفية أم يساريّة[*1].

هذه قضية محوريّة تتفرغ منها مسائل التحضير والتحديث والبناء الفكري. وهي تفسّر لنا إلى حدّ لا يجوز إغفاله هذا الاختلال البنيوي في الاستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب. لأن هذه الخيارات الجوهرية تحتاج إلى كيان جماعي متسق الوجهة يقرّرها و يقدم عليها، ولا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات [57].

١ الإحياء التوفيقي بين تصلب السلفيةوتطرف العلمانية

١- مؤشرات العودة إلى المنحى التوفيقي

يصعب تحديد بروز التحولات والتغيرات الكبرى في حياة المجتمعات، وتحديد بداية العهود الجديدة في تاريخها، بسنة أو سنوات قصيرة معينة.

فهذه التحولات والبدايات تنغرس بذورها في فترات سابقة، وتظل تنمو بالتدريج لفترات تالية- ضمن تيار الزمن الجاري-حتى تتضح معالمها وتبرز ملامحها. إلا أن بعض الفترات الزمنية تتميز عن غيرها بكثافة المؤشرات والظواهر الدالة على التحول والتغيير، بحيث يكون في مقدور الباحث رصدها وتحديدها تاريخياً باعتبارها علامة فارقة بين عهد وعهد، وبين نمط من الاجتماع والتفكير ونمط آخر مباين له ومختلف عنه.

ومن هذه الزاوية فإن السنوات الواقعة بين 1932-1939 تتميز عن غيرها بوفرة الدلالات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وبعمق التحولات والتغييرات في بنية المجتمع بمصر والمشرق، بحيث تستحق هذه الفترة من دارسي الشئون العربية بعد

الحرب الثانية وقفة خاصة متأنية، باعتبارها الفترة التكوينية الجنينية التي بذرت فيها بذور الاتجاهات المعاصرة.

فلقد تردد بين مؤرخي المجتمع العربي بعد الحرب الثانية (1945) أن هذه الحرب بأحداثها المؤثرة هي التي كانت الحد الفاصل بين عهدين ومنها تولدت البدايات.

ولكن برغم ما للحرب من تأثير قوي في دفع عجلة التغيير، والإسراع بالتفاعلات فكرياً واجتماعياً، فإنها كانت-على أهميتها-حدثاً خارجياً طارئاً ما كان له أن يُحدث كل ذلك التحوّل لو لم تكن التربة العربية مستعدة ذاتياً من الداخل ببذورها وإرهاصاتها السابقة لفترة الحرب، لأن تخصب بالغرس الجديد الذي أصبح قوي العود، واضح الأثر أثناء الحرب وبُعيدها.

يؤرخ الدكتور ألبرت حوراني: «في سنة 1939 تولّي عهد وانقضى، وبانقضائه ذهب معه نوع معين من الفكر السياسي في العالم العربي[1]»متخذاً بذلك بداية الحرب والسنة الأولى منها تحديداً هكذا وبشكل قاطع-نهاية لعهد وبداية لعهد جديد آخر في الفكر والسياسة. و يقول الباحث الأمريكي جون. س. بادو (Badeau) : «كان العامل الأول الذي اكتنف عدداً كبيراً من مظاهر المجتمع الأخرى منذ عام 1939 هو تجدد ضغط العالم الغربي السياسي، وازدياد تدخله في شؤون العالم العربي. كانت عملية التوافق بين الغرب والشرق بين الحربين العالميتين-على الرغم من بعض الصعوبات-منطلقة في سيرها ..... والراجح أنه لو لم تجتح العالم الحرب العالمية (الثانية) لاستمر تكيّف الحياة الشرقية مع الاتجاهات الغربية دون توقف. ولكن الحرب نشبت وأرجعت عملية التوفيق هذه خطوات واسعة إلى الوراء..»[2](*)

إن هذا الحكم الذي يطلقه الباحث الأمريكي على تحوّلات المجتمع العربي هو ما يحتاج إلى وقفة حذرة من المراجعة والتصحيح، فالدراسات الغربية تميل عموماً-بحكم انتمائها، أي لكونها نظرة خارجية من كيان حضاري مختلف-إلى إرجاع أسباب التحولات الكبرى في المجتمع العربي-منذ حملة نابليون على مصر-للأحداث الفارقة في تاريخ الغرب، وتاريخ نفوذه وتأثيراته في الشرق. وهذا المنحى من شأنه التقليل من أهمية التحولات الذاتية والإرادية في المجتمع العربي بحيث تبدو عديمة الجدوى والأثر لولا

تلك المؤثرات الخارجية الغربية.

ومع أنه لا سبيل إلى إنكار تأثير الحضارات القوية المزدهرة في الحضارات الراكدة أو النامية، فإن التنبّه للعوامل الذاتية الداخلية لا يقل عن ذلك أهمية من منظور قانون التحدي والاستجابة في سياق تتالي الفعل ورد الفعل وما ينشأ بينهما من جدلية.

فالعوامل الخارجية-على قوتها-لا تمثل الجانب الأصيل في المجتمعات التي تؤثر فيها، فهي تستثير الشعور بالخطر وتدفع للفعل، ولكن «الفعل» في كل ذاته يتمثل في العوامل الذاتية وكيفية استجابتها وتلقيها ومدى تخطيها للتحدي وتساميها عليه، والمؤشرات الجديدة المتواترة بين 1932-1939 هي التي مثلت الرد الهادئ العميق على التحدي الغربي منذ مطلع النهضة في القرن الماضي، وهي التي أعطت لتفاعلات الحرب في الشرق العربي مردودها الخصب والجذري بتحويل تلك الجذور والبدايات إلى تيارات دينامية فاعلة، اتحدت فيها الأفكار الجديدة المتنامية في التربة العربية قبل الحرب بالقوى الاجتماعية الصاعدة التي أطلقتها متغيرات الحرب، فتولدت من ذلك كله تلك الحركة أو الحركات الجديرة التي غيرت وجه الكل والمجتمع في مصر والمشرق.

وعليه، فإن سنة 1939 ليست هي-تحديداً-العلامة الزمنية الفارقة التي يتحتم علينا أن نقف عندها، ونبدأ منها، تلمساً لبدايات الفكر الجديد، كما يشير ألبرت حوراني؛ بل لا بد من الرجوع إلى تفاعلات المجتمع العربي ذاته ومعاناة مفكريه قبل ذلك بعقد من الزمن على الأقل، أي منذ 1930 على وجه التقريب. كما أننا سنرى أن استمرار «تكيف الحياة الشرقية مع الاتجاهات الغربية دون توقف»-على حد تعبير بادو-قد بدأ يتعرض لعملية مراجعة ومعارضة تتسم بالتصلب، قبل الحرب بسنوات عديدة، وان هذا كله لم يكن نتيجة آلية أو رد فعل مبتسراً لـ «تجدد ضغط العالم الغربي السياسي» ما كان سيحدث «لو لم تجتح العالم الحرب الثانية» على حد استنتاجه.

والأقرب إلى الصحة اعتبار تلك التحولات نتيجة للاستفاقة الحضارية الذاتية التي تبلورت بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح الغرب بعد الحرب العالمية الأولى في فرض «تسويته» على الشرق العربي بتصفية

كيانه الإسلامي وتقسيمه إلى دويلات.

فكيف تمثلت هذه الإرهاصات والبذور والبدايات الجديدة؟

في عام 1932 انعقد بمصر «مؤتمر الطلبة الشرقيين»-وكان الطلبة وما يزالون طلائع الإرهاصات الجديدة في مجتمعات الشرق العربي-فاهتم بهذا المؤتمر رجال الفكر بمصر، وأصدرت «السياسة الأسبوعية» وهي في بدء تحولها الفكري الجديد نحو «الإسلامية» عدداً خاصاً بهذا المؤتمر، (3) تحدث على صفحاته إلى الطلبة عبد الوهاب عزام مشيراً إلى القضية الأساسية التي تشغل أذهان قادة الثقافة وشبابها في ذلك الوقت: «... أضل الشرقيون أنفسهم، فإذا هم أجساد تنبض بقلوب الغرب ولكل بعقوله، وإذا هم مستسلمون لكل ما تطلع به أوربا، منقادون لكل ما تأمرهم به، متهافتون على كل ما اتصل بها، ثم إذا هم أذلاء مقلدون، يحقرون أنفسهم وآباءهم وميراث حضارتهم وتاريخهم إلا أن تعلم أوربا أباً من آبائهم أو تعجب بمأثرة من مآثرهم فيقتدوا بها... والخلاصة أن الشرقيين يتلقون عن الغربيين أفكارهم وعقائدهم، كما يأخذون منهم منسوجات القطن والصوف ومصنوعات الحديد والنحاس وأصناف الأحذية.. وكأنهم أوان شرقية تملؤها أوربا بما تشاء من حلو ومر وجيد ورديء .... ذلكم حالنا اليوم وموقفنا من أوربا، وذلكم شرحا حال وأسوأ موقف، فما وراء هذه الأدواء إن أردنا لأنفسنا السلامة والعافية؟ أول عنصر في هذا الدواء أن نجد أنفسنا، بعد أن فقدناها وضللنا عنها. أعني أن نعد أنفسنا أناسا أحياء مفكرين، لهم حقوق في هذه الحياة وعليهم واجبات، يربئون أن يسخروا لغيرهم.... فإذا أحسسنا في أنفسنا كرامة الإنسان وأنفة الحر، فكرنا فعرفنا الذي نأخذ من أوربا والذي ندع، والذي نستحسن لأنفسنا والذي نستقبح، ونقدنا فقلنا: هذا حلال، وهذا حرام؟ وهذا طيب وهذا خبيث، ثم رجعنا إلى تراث آبائنا نحفظ منه كل مفخرة، ونعتز فيه بكل مأثرة، وخططنا لأنفسنا في معترك الحياة خطة من عمل عقولنا وأيدينا ووحي تاريخنا وآدابنا، تصل ماضينا وحاضرنا بالمستقبل الذي هو أشبه بنا وبأخلاقنا، إذا أحسنا التفكير عرفنا فرق ما بين الصناعات والأخلاق والعادات، ولم يلتبس علينا ما نأخذ من أوربا من العلوم الطبيعية ونتائجها وما نتجنب من أخلاقها وآدابها. فانه لا فرق بين الحساب والهندسة والكيمياء

في الشرق والغرب ولكن شتان ما بينهما في العقائد والخلق وسنن الاجتماع، فإن لكل أمة من أخلاقها وآدابها ثوباً حاكته القرون وعملت فيه الأجيال، فليس يصلح لغيرها، ولا يصلح لها غيره» [4]

هكذا يرفض الكاتب حملة التغريب النشطة في الفكر والمجتمع منذ بداية العشرينات معتبراً ظاهرة التقليد لكل ما هو غربي وضعاً غير لائق بالكرامة الإنسانية، لأنه يحول المقلدين إلى أدوات وآلات، وهو يرى أن نقطة البداية السليمة تتمثل في العودة إلى البحث عن الذات الحقيقية الأصيلة، في «أن نجد أنفسنا بعد أن فقدناها» بالرجوع إلى الجذور، واتخاذ موقف انتقائي نقدي من الحضارة الغربية يستند إلى التمييز بين العلوم والصنائع و بين «العقائد والخلق وسنن الاجتماع» بحيث نأخذ من أوربا علومها الطبيعية، ونبعث من تراثنا عقائدنا وأخلاقنا وسلوكنا فنجمع بين العنصرين في حياة جديدة مستقلة. وتتضح الرغبة في هذا «التميّز الجديد» عندما ينهي عبد الوهاب عزام حديثه مخاطباً أعضاء المؤتمر: «انهم سيجتمعون باسم الطلبة الشرقيين[*2]، فلينظروا ماذا يميزهم عن الطلبة الغربيين، فليجعلوه أظهر ما في المؤتمر وأروعه» [5]

وإذا كان عبد الوهاب عزام قد تحدث عن الأزمة في إطارها الشامل، فان محمد حسين هيكل (1888-1956) وهو المجدد الذي عرف بحماسته في عهده الباكر للتغريب والتمصير الإقليمي بمنأى عن مؤثرات العروبة والإسلام والذي ينتمي إلى «الأحرار الدستوريين» غلاة المجددين آنذاك، يعود لينكأ الجرح وليتحدث تحديداً عن أزمته وأزمة جيله من المثقفين العرب الذين تعلموا في أوروبا، وصدقوا دعوتها للعلم والحرية والإنسانية، ثم عادوا إلى أوطانهم مخلصين لنداء التحديث فاكتشفوا الوجه الآخر للحضارة الغربية: «عاد هؤلاء إلى بلادهم يبشرون بالحضارة الغربية، لكنهم ما لبثوا أن صدمتهم ظاهرتان عجيبتان أثارتا دهشتهم لتناقضهما مع أصول الحضارة الغربية تناقضاً بيّناً. الأولى: هذه الحرب المنظمة التي يقوم بها الاستعمار الأوربي لحرية العقل... وقد راعهم من هذه الحرب أنها لم تكن تقبل هوادة قط، وأن ممثل إنكلترا في مصر لم يكن يأبى أن يكتب في تقاريره: إن مصر بغير حاجة إلى علماء بالمعنى الغربي، وإنما هي بحاجة إلى موظفين مطواعين. والظاهرة الثانية انتشار المبشرين الغربيين في كل مكان من

المدن الكبيرة والصغيرة بل في القرى يدعون إلى المسيحية ولا يأبون التعريض بالإسلام. وبالرغم من هاتين الظاهرتين ظل هؤلاء الشبان يدعون إلى الحضارة الغربية مستندة إلى أصلها الصحيح، أي إلى حرية البحث ونزاهة العلم، ويدعون إلى ذلك في حرارة لم تكن من شأن الجامدين على التقليد الديني الذين رموهم بالإلحاد، فازدادت دعوتهم قوة واستعاراً، ولكن مرور الزمن فتح عيونهم على حقيقة أخرى لم تكن أقل إثارة لدهشتهم من الظاهرتين اللتين قدمنا. فما يصدر الغرب للشرق من آثار حضارته قد وقف أو كاد عند أسوأ ثمرات هذه الحضارة وما كان يأتي بلاد الغرب من الربح المادي يمده بأسباب الرخاء والترف، فتجارة الرقيق الأبيض والكحول ومواد الزينة واللهو وجوقات الهذر المسرحي كان أول ما يصدم الناظر لآثار الغرب في الشرق. ولم يقدم الغرب إلى جانب هذا من صالح ثمرات حضارته ما يستر سوأتها هذه، بل هو كما قدمنا قد وقف حائلاً دون سرعة انتشار العلم الصحيح مما كان هؤلاء الشبان يجاهدون بكل ما يدخل في حدود طاقتهم لنشره والتمكين له... ثم كشف تعاقب السنين من بعد الحرب (الأولى) عن الحقيقة المؤلمة المضنية، فقضية أوربا التي حاربت في سبيلها أربع سنوات تباعا والتي بذلت فيها مهج أبنائها ... لم تكن إلا قضية الاستعمار ومن يكون له حق التوسع فيه: دول الوسط أم الحلفاء؟ ثم بدت حقيقة أشد من هذه الحقيقة مرارة وإيلاما. تلك أن الغرب الذي تزعم دوله أنه تحرر من قيود التعصب الديني مازال يذكر الحروب الصليبية التي نشبت خلال القرون الوسطى بين المسيحية والإسلام، وإن كلمة لورد اللنبي يوم استولى على القدس وقوله إن الحروب الصليبية قد انتهت كانت تعبر عن معنى يجول بخاطر الدول الأوروبية جميعاً.

في ظل هاتين الحقيقتين الأليمتين جعلت دول الغرب التي وضعت يدها على العالم الإسلامي تمد في أسباب الجمود الديني عن طريق الجامدين المتعصبين، لتزيد الشعوب الإسلامية جموداً، وليزيدها الجمود ضعفاً، وجعلت تحمي الجماعات التبشيرية الدينية وتمدها بكل ما تستطيع من قوة، وتحاول أن تحطم كل قلم وكل رأس يقف في وجه هؤلاء وأولئك» (6).

إن هذه الشهادة ضد أوربا، بل هذه المحاكمة لها يجب ألا يفوتنا مغزاها(*3). فهي تصدر بعد مرور أقل من عشر سنوات (1923-1932) على

استقلال مصر وإقامة نظام دستوري برلماني حزبي على الطريقة الغربية في جو مفعم بالأمل في توجه مصر نحو الحضارة الغربية واستفادتها من قيمها وإنجازاتها، وهي شهادة لا تصدر عن شيخ أزهري ولا عن مفكر سلفي بل تصدر عن مثقف درس في أوربا وأعجب بحضارتها والتزم بالدعوة لها.. ثم هاهو يقف وقفة مراجعة-على ضوء تجربته وتجربة جيله المتحمس للتغريب-ليكتشف أن دول الغرب في الشرق لا تقف مع المؤمنين المخلصين لحضارتها الصحيحة من أبناء المنطقة، بل تقف مع الجامدين من ناحية ومع المبشرين من ناحية أخرى، وتحطم قلم ورأس كل من يحاول تمثيل تيار «وسط» مستقل بين هؤلاء وأولئك ليزرع القيم الأصيلة للحضارة الأوربية في تربته الوطنية، وتكون خيبة الأمل التاريخية عظيمة والصدمة مؤلمة: «هنا كانت اليقظة مرعبة. يقظة هؤلاء الشبان الذين درسوا في أوربا وجاءوا ينشرون في البلاد الإسلامية لواء حضارة الغرب. ما هذا؟ إلى أي حضيض يهوي أهل هذه الحضارة؟. كيف تطوع لهم ضمائرهم أن يستخدموا العلم الإنساني لإذلال الإنسانية وإهدار كرامتها؟» (7) إن هذا السقوط الأخلاقي لأوربا في الشرق يسبق سقوطها السياسي والعسكري ويمهد له. ولكن رغم هذا يبقى للجيل المجدد إيمانه بقيمة أساسية من قيم الحضارة الأوربية: «حرية العقل والتفكير وحرية البحث العلمي» باعتبار ذلك «خير أساس تقوم عليه حضارة»، مع إضافة تحفظ جديد فرضته التجربة هو: «أن لا ينكر هذا الأساس (أي حرية العقل والبحث) حاجات الروح للاتصال بالعالم على انه فكرة لا على انه آلة، وعلى أن لا ينكر على العاطفة وعلى وحي النفس والهام الفؤاد سلطانهما في الحياة» (8)

هذا التحفظ، وهذه الإضافة، يمثلان انعطافاً هاماً يستحق التوقف. فقد توصل الجيل المجدد، بعد أن رأى وجه أوربا في الشرق، ورأى أزمات أوربا الذاتية في الغرب، ورأى أيضاً ضعف استجابة مواطنيه لنداءات التقدم كما تطرح بوجهها الغربي، إن ثمة حلقة مفقودة في حركة النهضة العربية الجديدة، وانه ليس بالتقدم المادي وحده يحيا الإنسان. و ينوه هيكل بصحة الاستنتاج الذي توصل إليه المستشرق «جب» في كتابه المنشور حديثاً عندئذ بعنوان «وجهة الإسلام» (*4) بالاشتراك مع مجموعة من أساتذة الاستشراق؟ ذلك الاستنتاج القائل: «إن كثيرين من الشبان الذين حملوا

لواء الحضارة الغربية وصاروا يبشرون بها قد عاد الكثيرون منهم يشعرون شعوراً قوياً صادقاً بأنهم في حاجة إلى اكثر مما تمدهم الحضارة الغربية به، وانهم لذلك يجب أن يلجئوا إلى تراث السلف من المسلمين لالتماس ما ينقص هذه الحضارة الجديدة» [9] ويضيف هيكل إلى ذلك موضحاً معللاً من واقع تجربته: «وزادهم شعوراً بهذا النقص أن رأوا الفكرة القومية تقوم في الغرب على نضال اقتصادي عنيف لا يعرف هوادة ولا يقف في وجهه اعتبار من الخلق أو من الإخاء الإنساني أو من المودة والرحمة. نضال في سبيل المادة بين أهل البلد الواحد، وبين الدول المختلفة هو الذي كان مثار الحروب ومثار أسباب الشقاء والتعس في هذا العصر من عصور الإنسانية».

وبعد تبيان شرور مادية أوربا ونضوجها الروحي نصل إلى بيت القصيد في هذا التحول الجديد: «فهل ترى يجد العالم الإسلامي في تراث الماضي ما يشفي غلة روحه مما عجزت المارة الغربية عن أن تقوم به، وما يقيم حياة جديدة وحضارة جديدة ليس فيها هذا الجشع المادي الفظيع الذي يهوي بالإنسان إلى مرتبة لا ترضاها النفس الفاضلة. إن هذا التراث قد اختفى تحت طبقات وطبقات من أباطيل عصور الانحلال الذي أصاب العالم الإسلامي قروناً متواصلة» وأخيراً تتحدد خطة عمل تصحيحي إحيائي أمام جيل التجديد الباحث عن إيمانه وروحه وجذوره: «فليكن من عمل رجال العالم الإسلامي أن يزيحوا أكداس هذه الطبقات وأن يعيدوا إلى الوجود، في إحدى صور الوجود، وعلى طريقة علمية صحيحة، ما يشتمل عليه هذا التراث الذي غزا العالم وغذاه بأدوات الحضارة أجيالاً وقرونا»[10].

وهذه الإشارة الأخيرة بشأن إحياء التراث ليست سوى تعبير عن الجهد الذي كان يقوم به هيكل ابتداء من العام ذاته-1932- بإعداد دراسة منهجية تاريخية عن حياة النبي قام بنشرها فصولاً في«السياسة الأسبوعية» قبل ظهورها في كتاب «حياة محمد» عام 1935. ولم يكن التوجه لمثل هذه الدراسة عملاً فردياً منفصلاً، بل مثّل بداية ظاهرة «الإسلاميات» في كتابات كبار رجال الثقافة من جيل المجددين أنفسهم حيث أصدر طه حسين الجزء الأول من «على هامش السيرة» عام 1933 وكتب توفيق الحكيم مسرحية «محمد: الرسول البشر» عام 1936- بعد أن كان متجهاً لاستلهام الأساطير القديمة في «أهل الكهف» عام 1933 و «شهرزاد» عام 1934- ثم تلت هذه

الأعمال الإسلامية الجديدة، «عبقريات» العقاد منذ 1943.

رأينا كلاً من عبد الوهاب عزام ومحمد حسين هيكل ينقد جوانب في الحضارة الأوربية أو في تقليد الشرقيين لها، مع التسليم بوجود قيم إيجابية فيها تستحق الدرس والاقتباس رغم كل شيء. غير أن صوتاً متميزاً آخر في الثقافة العربية سيرتفع، وفي العام ذاته الذي نبدأ تاريخنا به-1932- ليقول عن الغرب كلاماً أخطر، وليطرح على بساط البحث جدوى الحضارة الغربية من ألفها إلى يائها، مثيراً بذلك تشكيكاً اكثر عمقاً في حركة الالتباس الشرقي من الغرب، وفي مثلها العليا المستمدة من قيم المدنية المادية الحديثة، وما يزيد من مغزى هذا التشكيك أن صاحبه من رواد الحركة الرومانسية المجددة الثائرة وممن درسوا الحضارة الغربية عن كثب في روسيا وأمريكا وفرنسا، وخبروا نتاجاتها ومخاضاتها، ثم انه ليس مسلماً-مع انتمائه الثقافي للتراث العربي والشرقي مما يوحي بأن تحوله ضد الغرب ليس منحصراً في إطار ردة الفعل تجاه المؤامرات الأوربية في الشرق الإسلامي، وإنما لابد أن يكون لأسباب أشمل وأعمق.

ففي أيار (مايو) 1932 عاد ميخائيل نعيمة إلى قريته «بسكنتا» بلبنان بعد غربة عشرين سنة في الولايات المتحدة. وكانت هذه العودة-التي تزامنت تماماً مع رجوع المجددين المصريين إلى تراثهم الإسلامي-عودة جذرية حاسمة روحاً وفكراً وأدباً. وفي أول خطاب أمام أهل قريته قال: «منذ عشرين سنة أدرت وجهي إلى البحر وظهري إلى صنيّن. واليوم صنين أمامي والبحر ورائي، وأنا بين الاثنين كأني في عالم جديد، وكأني ولدت ولادة ثانية» [11] ويبدو أن هذه «الولادة الثانية» كانت همّ الشرق العربي كله في ذلك الوقت، ولكن ميخائيل نعيمة خطا بها خطوة بعيدة ترفض أية إمكانية «للتوفيق» بين مادية المارة الجديدة وروحانية الشرق: «ما أبعد السلام المخيّم في جبالكم عن الجلبة المعسكرة في مدينة كمدينة نيويورك!.. فعلام تصرون على تزويج سلامكم من تلك الجلبة؟»

«سلامكم هو أنفاس العزة القدسية المنبعثة من صخوركم وترابكم وأعشابكم. وتلك الحقبة هي تطاحن المطامع والأهواء البشرية في سبيل الريال. والاثنان لا يتزاوجان ولن يتزاوجا. وليس أضل ممن يعتقد أن بإمكانه التوفيق بين ريال نيويورك وسلام صنيّن. فريال نيويورك نقاب كثيف يحجب

وجه الله. وصنين عرش من طهارة يبدو عليه وجه الله سافراً. من اختار منكم ريال المهجر وكل ما في قلبه من جلبة لا تستكن، فليطلّق سلام صنين»[12] ويتحدث ميخائيل نعيمة عن قوة جوهرية وضرورية مهملة يسميها-«الخيال»، هي القوة ذاتها التي يريد محمد حسين هيكل أن يستخرجها رجال الفكر من التراث القديم، وان اختلفت التسميات، إنها قوة الإيمان وقوة الروح: «الخيال هو المشعل وحامل المشعل في دياجير الجهل من حولنا. هو الطريق والهادي إلى الطريق في مهمة الوجود المتناهي. هو الدليل الأوحد إلى الحقيقة»[13] وعندما يقول «الدليل الأوحد» فإنما يقلل من دور قوة أخرى-هي العقل-اعتبرها الغرب دليله للحقيقة، واعتبرها التوفيقيون في الإسلام والمسيحية قوة رديفة وعيناً أخرى تبصر مع عين «الخيال» وتدرك مع قوة الإيمان: أما هو فيرى أن هذه «العقلانية» التي اجتاحت الغرب وتهدد باجتياح الشرق مع اشتداد حركة التغريب والتحديث ليست سوى وسيلة مضلة لإدراك الحق والسعادة، قال: «أما العقل الذي يغالي الناس في تكريمه فليس سوى ولد جموح يقول الخيال من أنفه ولكن قلما يمشي به بعيداً. فاحذروا من أن تلقوا كل اتكالكم عليه. أما ترونه يجهد ذاته بغير انقطاع، وبغير جدوى، في تفاقم أسرار الكون... وحتى اليوم لم تستقم له صورة كاملة لا لحيوان ولا لإنسان؟... يدأب العقل بغير انقطاع في الأودية المكتظة بأشباح الحواس المظلمة. يتعثر هنا ويدب هناك، ولا ينتهي إلى شيء. أما الخيال فبلمحة الطرف يطوف القمم المشرفة على تلك الأودية، وكومضة البرق ينير بلحظة أرجاء فسيحة من الحقيقة حيث العقل يتلمس سبيله وفي يده الواحدة عصا كسيحة، وفي الأخرى سراج بلا زيت» [14]

هذا الاتجاه الإيماني الصوفي الخالص بملامحه الذاتية قد يمثل تحوّلا فردياً، ولكن نزعته الدينية وتحذيره من العقلانية المفرطة يندرجان ضمن ظاهرة العودة الاجتماعية العامة للبحث عن إيمان قديم متجدد وإحياء تراث حجبه الزيف في عصور الانحطاط ويهدده عقل مادي متشكك، كما أن هجوم نعيمة على الحارة الغربية وتحذيره الحاسم القاطع منها ومن التصالح أو التوافق معها بأية درجة ونسبة لمن أقوى مؤشرات ردة الفعل في الفكر العربي ضد الغرب والحضارة الغربية، لاستناده إلى رؤية فلسفية روحية واضحة وشاملة أبعد من العوامل السياسية والدينية والقومية. انه

موقف يقطع جسوره مع الغرب ولا يطالبه بتغيير موقفه ليعيد التصالح معه، وإنها رؤية ترفض المارة الغربية المادية الحديثة جملة وتفصيلاً ولا ترى إلا وجهاً صالحاً أو قيمة تستحق الاحتذاء. وميخائيل نعيمة لا يقصر هذا الموقف على ذاته، بل يدعو إليه أبناء بلاده لتغيير وجهة سيرهم وإعادة النظر في انبهارهم بالتقدم الغربي وتقليدهم للغرب، والى إعادة بناء حياتهم الجديدة على أسس من جذورهم الأصلية وهويتهم القديمة الراسخة، مما يدل على البعد الاجتماعي لهذا الموقف: «وأنتم يا أبناء بلادي ليس يؤلمني من أمركم شيء على قدر ما يؤلمني تطلعكم إلى الغرب، وجهدكم في تقليد مدنيته الضرة، واحتقاركم لأنفسكم ولكل ما فيكم من غنيّ فطري وعُري روحي. ولكم سمعتكم تقولون: لنقتبس من الغرب حسناته، ولنضمها إلى حسناتنا وعندئذ تكتمل السعادة.» وهنا يؤكد نعيمة رفضه بوضوح لهذه التوفيقية: «أولاً تعلمون أن لكل ما تقتبسونه وجهين: وجهاً صالحاً ووجهاً طالحاً فأنتم إن اقتبستم-مثلاً-حكومة البرلمانات اقتبستم مع محامدها كل مفاسدها، ومفاسدها لا تعد. وان أخذتم السيارة أخذتم مع بركاتها كل لعناتها. مثلما إنكم عندما تقبلون قطعة من النقد لا تقبلون «طرّتها» دون «نقشتها» إذ لا سبيل إلى الفصل بين الاثنتين. ثم إنكم تفاخرون كل المفاخرة بتاريخ بلادكم فتدعونها «مهد الأنبياء» فما نفعكم من هذا المهد وقد أصبح اليوم عشاً طار منه فراخه؟ ما نفعكم من أنبيائكم ما لم يشع نورهم في قلوبكم؟ أراكم قد دفنتموهم في بطون الكتب وفي ظلمات المعابد و يا ليتكم تدفنونهم في أرواحكم.. يا أبناء بلادي! لا يبهرنّكم برق يلعلع في عيون المدنية الغربية-انه لبرق خُلّب، ولا يهولونكم رعد يزمجر في صدرها إنه لحشرجة الموت، ولا يحزنوكم أن لا علم لكم يخفق في مقدمة أعلام الأمم-فإنني لست أرى بين تلك الأعلام ولا علماً لا أثر فيه للدم والاغتصاب والتهويل والإرهاب» (15)

وهكذا فإن ميخائيل نعيمة وإن اختلف عن بقية مفكري الفترة في نظرته الروحية الصوفية الخالصة وفي انفصاله الفكري التام عن مرتكزات الحضارة الحديثة-خيرها وشرها-وفي رفضه للتوفيقية المستجدة باعتبارها الوسيلة الصالحة للجمع بين حسنات الغرب وفضائل الشرق؟ فانه مع هذا شارك بتخويله الجذري وبصوته الجديد في تقوية الموجة الفكرية الجديدة

الداعية إلى وقف اكتساح موجة التغريب وإعادة النظر في طبيعة النهضة وغاياتها، والرجوع إلى إحياء الجذور الإيمانية الراسخة في تراث الشرق، هذا فضلاً عن «شهادته» الواقعية الحية بشأن تأكيد السقوط الأخلاقي والروحي لأوربا في نظر أبناء الشرق العربي، وهي شهادة تتفق مع شهادة محمد حسين هيكل في النتيجة وان اختلفت عنها في المنطلق ونوعية التعليل. وتتوالى مؤلفات ميخائيل نعيمة ضمن اتجاهه هذا إلى اليوم، ولكنها تبقى متميزة عن التيارات الفكرية الاجتماعية-السياسية التي انطلقت من رفض الغرب وعملت على إقامة كيان سياسي وحضاري مستقل لهذه المنطقة. أي أن نعيمة أسهم في الدعوة إلى التحول الجديد وضرورته وكان صوتاً من أصواته البارزة، إلا انه اختط لنفسه اتجاهاً ذاتياً متحيزاً ومنفصلاً عن تيارات التحول الجديد عندما اتخذت مساراتها الفعلية الواقعية على المعترك الاجتماعي السياسي بغاياتها القومية المحددة.

ومن العراق يأتي صوت أحد كتابه في تلك الفترة ليتساءل إن كانت في الشرق العربي نهضة حقيقية، ولينبه إلى الفروق الكثيرة بين الشرقي والغربي، وليكشف عن تضارب الأفكار والسبل المتبعة في سبيل النهضة المزعومة بما يوحي إن «وقفة المراجعة» التاريخية بشأن طبيعة النهضة والعلاقة مع الغرب والهوية المفقودة قد أصبحت مطروحة وملحة في معظم-إن لم يكن في كل-أجزاء المشرق العربي يقول الكاتب والمصلح السياسي فهمي المدرس: «... تنقسم الآراء وتختلف المذاهب، فمن مقتصر على العلوم الابتدائية ومن مطنطن بالزراعة والمعادن، ومن محرض على التجارة والصناع، ومن باحث عن المتاحف والمكتبات، ومن مدبدب بالفنون الجميلة، ومن داع إلى الشركات، ومن مبشر بالكليات الأجنبية، ومن طالب تغريب البنين والبنات، ومن صارخ برفع الحجاب، ومن حاقد على المذاهب والأديان، ومن متعكز بالعنعنات وناهج نهج القدماء، ومن محلق فوق صروح الجامعات... والشرق في حالته الحاضرة أشبه ما يكون بمريض أزمن مرضه فتقطعت به الأسباب، فأخذ يخبط خبط عشواء، فتارة يحمل المرض على الحر، وأخرى على البرد... وهو كلما استبدل معالجة بغيرها من هذه المعالجات البسيطة توهم في جسمه خفة وفي حاله صلاحاً، ولكنه سرعان ما ينقلب سروره حزناً وأمله يأساً» [16] هذه النهضة المضطربة سببها في نظر الكاتب العراقي

أيضاً التقليد الأعمى للغرب والجري وراءه دون أي اعتبار لخصوصية الأوضاع الشرقية وطبيعة الروح الشرقية: «يرجع الشرقي من ديار الغرب طائشاً مما عرض له جمال الصنعة وجمال الطبيعة، وبدائع الفن، وآثار النعيم، ورغد العيش، فتشتهي نفسه أن يتحقق له كل ذلك في وطنه، غير شاعر بأن الروح غير تلك الروح، وان البيئة غير تلك البيئة، وان القوم غير أولئك القوم،.. على أن النهضة لا توهب، وان لكل قوم نهضة تلائمهم، والتقليد لا يفيد، والنهضة تدعو ولا يُدعى إليها، وما نهضت أمة إلا بدافع من نفسها، والدافع الذي يأتيها من الخارج يدهورها ويحطّمها...» (17)

وهكذا كانت الرؤية الجديدة تتضح شيئا فشيئا ومرتكزها إن «التغريب» الكلّي أمر مستحيل، ومحاولته لا تنتج غير الاضطراب، وانه لابد من الرجوع لما هو متجذر وراسخ في كيان هذه المنطقة ومحاولة خلق نهضة بدافع من ذات الأمة لا بعامل مفروض من خارجها.

غير أن هذه الرؤية، حوالي عام 1932، كانت ما تزال أقرب إلى الشعور المتنامي منها إلى الموقف الفكري الحاسم، وكانت ما تزال تتلمس طريقها نحو المزيد من الوضوح، ونحو معادلة فكرية أنضج، ونحو سبل أنجع للعمل والحركة؛ فتيار التغريب-في الواقع العملي-كان ما يزال قوياً، ونفوذ أوربا-سياسياً ومعنوياً-لمّا يتزعزع بعد، كما إن معظم إعلام التجديد الذين بدءوا يتعرضون لعملية المراجعة الذاتية الداخلية كانوا يمرون وقتها بفترة انتقالية بين القناعات الأولى والعبر الجديدة. وستجيء انعطافات 1932- 1936 على مختلف الصُعُد الحياتية لتحقق النقلة وتُنضج التحوّل الجديد.

2- الخلفية الفكرية لانشطار العقل العربي 1920 - 1930

تلك الشهادات الفكرية التي نجدها تتواتر منذ حوالي 1932 باتجاه التقريب والتوفيق بين التغريب والسلفية وخلق تيار متميز مستقل عن الاتجاهين معاً، بأي معنى هي جديدة ضمن السياق التطوري الفكري لتلك المرحلة؟ وهل يعني قولنا إن تحولاً جديداً بدأ ضد الغرب والتغريب، وإن موجة إسلامية مستحدثة بدأت تتجمع في مطلع الثلاثينات عدم وجود مناهضة للغرب أو دفاع عن الإسلام-على الصعيد الفكري-في الفترة السابقة؟

لابد لإيضاح الفارق وتحديد هوية التحول من لمحة استرجاعية موجزة: منذ نهاية الحرب العالمية الأولى ظهر تيار سلفي محافظ شديد العنف في هجومه على الغرب وعلى تيار التجديد التغريبي، المناقض له، وهو التيار الذي أطلقت عليه الدراسات الأوربية اسم «التيار الليبرالي» أو «العلماني»[18].

ولم يكن ثمة تفاعل إيجابي بين النقيضين، فلقد شهدت تلك الفترة (1920-1935)-بسبب وطأة الضغط الغربي الكياني الكاسح-صراعاً فكرياً بالغ الشدّة قسم رجال الأدب والفكر والدين إلى حزبين متناحرين، وأدى إلى تصدّع الصيغة التوفيقية التي أقامها محمد عبده مطلع القرن. فبعد إلغاء الخلافة سنة (1924) التي كانت تمثل رمزاً لوحدة كيان المنطقة-بغض النظر عن قيمته العملية-وبعد أن قام الغرب أجزاء الشرق العربي ومنع إقامة الكيان الجماعي البديل، وبعد أن ظهرت في الدويلات «الوطنية» الجديدة دعوات محلية متفرقة بعيدة عن روح الإسلام أو مناهضة له، انتشر لدى الأوساط السلفية والمحافظة شعور فادح بالخطر الشديد المهدد للكيان الإسلامي ليس في إطاره السياسي فحسب، فهذا الإطار قد تم تدميره، وإنما في جوهر معتقداته وأسس وجوده. وتمثل هذا الشعور، الذي أصبح دفاعاً خائفاً عن الذات، في عنف الهجوم الذي استثاره-مثلاً-صدور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق عام 1925 أو كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين عام 1926 [19]. أضف إلى ذلك أن أوضاع ما بعد الحرب الأولى تمخضت عن إحساس «بالإحباط» حتى من وجهة النظر الوطنية المتحررة أو المجددة لا من الوجهة السلفية فحسب. فلا الاستقلال المشروط الذاتي حققته ثورة 1919 المصرية بدستور 1923 كان يمثل الحد الأدنى من المطالب الوطنية، ولا أوضاع التقسيم في سوريا والعراق كانت محققة لأي درجة من تلك المطالب، وجاءت تجربة الأنظمة «الوطنية» بأحزابها وبرلماناتها في ظل النفوذ الغربي ومسلكه لتزيد من قوة الرفض لا للتسلط السياسي الأوربي وحده وإنما للحضارة الأوربية ذاتها. وهذا تطور سلبي جديد في علاقة العرب بأوربا. فما يستثير المقارنة هنا أن الرعيل الأول من المفكرين الإسلاميين من رفاعة الطهطاوي (1801-1873) إلى محمد عبده (1849-1905) رفضوا التسلط الأوربي ما وسعهم ذلك ولكنهم ظلوا يدعون بحماسة للاستفادة من قيم المدنية الحديثة. في تلك الفترة لم يكن

الخطر الأوربي قد وصل إلى الدرجة الخطيرة التي وصل إليها بعد الحرب العالمية الأولى حيث تحول إلى احتلال مباشر وتهديد متواصل لأسس الكيان وجوهر المعتقد. وتحت هذا الضغط الكاسح انحل النسيج الفكري والاجتماعي لبلدان الشرق العربي، وبدأ صراع الأضداد الذي كاد يصل إلى درجة الانفصام على صعيد الفكر وفي حياة المجتمع خاصة في الفترة بين 1920 و 1930. فقد «بلغت المعركة بين الفريقين ذروتها في أعقاب الحرب، فاتخذ كل منهما أقسى الألفاظ وأعنف الأساليب في مهاجمة الآخر. وشارك كل الناس-كتاباً وقارئين-في هذا الجدل الحاد ينتظرون ما يطلع به اليوم الجديد من جديد، أولئك وهؤلاء وقد انقسموا في أمرهم قسمين، لا يقل تطرف القراء فيهما عن تطرف الكتاب، ولا تكاد تظفر بينهما بقارئ محايد لم يجرفه تيار الحماس لواحد من الفريقين [(20)]» هكذا كان الحال على صعيد الثقافة، ولم يكن وضع العلاقات الاجتماعية بمنأى عن هذا الصراع الحاد؟ فعلى هذا النحو بدت الصورة الاجتماعية لمؤرخ محافظ يقول: «خفت صوت الأحزاب الإسلامية بعد أن هزمت دولة الخلافة. وبرز دعاة الحضارة الغربية من المتفرنجين يدعون بدعوتهم التي صادفت رواجاً عند كثير من الناس وخاصة شبابهم الذي عاش في جو الثورة التي تغري بالتمرد على كل قديم (ثورة 1919)، والذي استهواه بريق المظاهر التافهة الخلابة في الحضارة الأوربية التي تنادي شبابه وترضي نزواته، فأخذ يشارك في المجتمعات المختلطة، وأقبل على تعلم الرقص الغربي... وراح يتمتع نفسه بالمشاركة في احتفال الأوربيين بأيام الأحد وبرأس السنة الميلادية، يسايرهما في أسلوبهم ويحتذي حذوهم في المجاهرة بالمجون والتبدل في مثل هذه المناسبات، وخاصة في المدن الكبيرة كالإسكندرية والقاهرة، حيث كانت تحتل الجاليات الأجنبية مكاناً بارزاً في الهيئة الاجتماعية بما تملك من مصانع ومتاجر وفنادق، وبما لها من معاهد وأندية وبما كانت تكفله لها الامتيازات الأجنبية وقتذاك من مزايا. وفي الوقت الذي أفسدت فيه أوساط العمال في المدينة فطرة الفلاح السمحة البريئة وتوقيره للدين وآدابه وتقاليده، كان المترفون من الأغنياء يتهافتون على ما تخرج المصانع الأوربية من وسائل الترف، حتى غدت توافه الكماليات من ألزم الضروريات، وأصبح قصارى ما يبلغه أحدهم من التمدن أن يتقن تقليد الأوربيين في استعمال

أدوات المائدة... وأن يعود من سفرته السنوية إلى أوربا ليتبجح في ندوات الفارغين بمغامراته ويدير لسانه بألوان من الرطانات، ثم يرسل أبناءه وبناته إلى المعاهد الأجنبية، مباهاة بقدرته على الإنفاق، وإتماما لما يريد أن يسبغ على نفسه وعلى بيته من جو أوربي خالص يظن أنه هو المقياس الحق للمدنية الصحيحة وللتقدم والرقي [21]».

ولعل أصدق ما يصور الصراع بين جيل الآباء وجيل الأبناء الذين عصفت بهم رياح التغيير الموقف التالي من «قصر الشوق»-الجزء الثاني من ثلاثية نجيب محفوظ-حيث تثور ثائرة الأب السيد أحمد عبد الجواد على ابنه كمال وهو مثقف حائر من فترة ما بين الحربين-لنشره مقالاً عن نظرية داروين[*5] في مجلة «البلاغ الأسبوعي» الوفدية. يصرخ الأب ثائراً:

«ماذا تقول هذه النظرية؟ لقد لفتت نظري عبارات غريبة تقول: إن الإنسان سلالة حيوانية، أو شيئاً من هذا القبيل، أحق هذا؟

«بالأمس ناضل نفسه وعقيدته وربه نضالاً عنيفاً أعي روحه وجسده، واليوم عليه أن يناضل أباه، غير أنه كان في الجولة الأولى معذباً محموماً.. أما في هذه الجولة فهو خائف مرتعب، إن الله قد يؤجل عقابه أما أبوه فشيمته التعجيل بالعقاب..

- هذا ما تقرره هذه النظرية!

علا صوت السيد وهويتها في انزعاج

- وآدم أبو البشر الذي خلقه الله من طين ونفخ فيه من روحه ماذا تقول عنه هذه النظرية العلمية؟

طالما طرح هذا السؤال على نفسه، لم يكن دون أبيه انزعاجاً، ولم يغمض له جفن ليلتها حتى الصباح، وتقلب في الفراش متسائلاً عن آدم والخالق والقرآن، وقال لنفسه مرة وعشراً: القرآن إما أن يكون حقاً كله أو لا يكون قرآناً. انك تحمل عليّ لأنك لم تدر بعذابي، لو لم أكن قد اعتدت العذاب وألفته لأدركني الموت تلك الليلة. قال بصوت خافت:

- داروين صاحب هذه النظرية لم يتكلم عن «سيدنا» آدم...

هتف الرجل غاضباً:

- لقد كفر داروين ووقع في حبائل الشيطان، إذا كان أصل الإنسان قرداً أو أي حيوان آخر، فلم يكن آدم أباً للبشر.. هذا هو الكفر عينه، هذا هو

الاجتراء الوقح على مقام الله وجلاله!! إني أعرف أقباطا ويهوداً في الصاغة وكلهم يؤمنون بآدم، كل الأديان تؤمن بآدم، فن أي ملة دارون هذا؟!، انه كافر وكلامه كفر ونقل كلامه استهتار، خبرني أهو من أساتذتك بالمدرسة؟

ما أدعى هذا إلى الضحك لو كان في القلب فراغ للضحك، لكنه قلب أفعمته الآلام، ألم الحب الخائب وألم الشك، وألم العقيدة المحتضرة، إن الموقف الرهيب بين الدين والعلم أحرقك، ولكن كيف يسع عاقلاً أن يتنكر للعلم؟ قال بصوت متواضع:

- دارون عالم إنجليزي مات منذ زمن بعيد... وهنا ندّ عن الأم صوت يقول بتهدج:

- لعنة الله على الإنجليز أجمعين...» [22].

هذا الصراع مع الذات ومع الآباء ومع الله والمعتقدات ، ومع أرسخ ما في التراث في سبيل العلم الجديد والحياة الجديدة، هل كان مقدراً له أن يصل إلى حاسم نهائي بقضاء الجديد على القديم أم بتصالح الضدين أم بانهيار جيل المعاناة وضياعه نتيجةً لاستمرار الصراع؟

وما يزيد الموقف تعقيداً أن الجديد ذاته لم يكن جديداً واحداً. فقد جاءت أوربا إلى هذا الشرق بكل صراعاتها وتناقضاتها وتراكم عصور حضارتها دفعة واحدة وألقت بالعبء كله على عاتق الجيل المجدد الذي تحيّر أمام تناقضات جديدة بالإضافة إلى حيرته وعذابه في مصارعته لقديمه وعناصره المتعددة. إن «كمال»-في ثلاثية محفوظ-ضائع أيضاً بين كتاب «منبعا الدين والأخلاق» لبرجسون الذي يمثل ردة إيمانية قوية ضد المادية في الغرب، و «البراجمتزم» التي لا ترى الحق إلا من خلال واقعية المنفعة [23]. وهذا التجاذب يذكرنا في واقع مصر الثقافي بمحمد حسين هيكل الذي كان يحتفل في مقالاته الفكرية بالسياسة الأسبوعية بين 1926-1929 بظهور التيار الإيماني الجديد لبرجسون، في الوقت الذي يواصل فيه شروحه لوضعية أوجست كونت، والذي كان همه الأكبر البحث في إمكانات اللقاء والتصالح بين العلم والإيمان في كل ما يعرض له من المذاهب الأوربية[24]. «ليس ثمة موضع في حياته (كمال) يخلو من تناقض وبالتالي من قلق، لذلك شد ما يحن قلبه إلى تحقيق وحدة منسجمة تتسم بالكمال والسعادة، ولكن أين هذه الوحدة؟..» [25]، لقد حار بين الشرق والغرب

طويلاً و«دار حول نفسه كثيراً حتى أصابه الدوار [26]». غير أن شيئاً ما يحدث في الواقع الاجتماعي. إن جيلاً جديداً آخر يتجاوز حيرة الفكر إلى إرادة العمل، و يتخطى تذبذب التناقضات بأنواعها إلى الأيمان بعقيدة فاعلة مؤثرة، ويتطلع الجيل المخضرم الحائر «في إعجاب مقرون بالغبطة» إلى هذا التحول ويهمس في سره: «إن الجيل الجديد يوثق سبيله العسير إلى هدف بين دون شك أو حيرة، ترى ما سر دائي الوبيل؟! [27]»

أجل كيف سيتم التغلب على هذا «الداء الوبيل» ؟

إن بطل نجيب محفوظ في الثلاثية الذي هو رمز لمثقفي الحيرة والتمزق بين الحربين والذي يطلق هذا السؤال الحائر يهتف في النهاية «أنا الحائر إلى الأبد» [28] بعد أن ينتقل زمام المبادرة إلى جيل أول حيرة وأكثر اندفاعاً؟ ولكن على الصعيد التاريخي الحقيقي نجد الجيل الحائر يقلب وجهه شرقاً وغرباً متجهاً نحو قناعات قد لا تكون نهائية مطلقة ولكنها مع ذلك تمثل توجهاً نحو وضع أكثر استقراراً وطمأنينة. إن منصور فهمي الذي بدأ حياته العلمية عام 1914 بوضع أطروحة دكتوراه في باريس بإشراف عالم الاجتماع اليهودي «ليفي بريل» Lévy - Bruhl (1857-1939) بعنوان «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها» وأثار معارضة إسلامية شديدة بسبب بعض إشاراته إلى الرسول، والذي كانت أطروحته هذه تعتبر «فاتحة اتجاه أطلق عليه من بعد «تيار التغريب» وسار فيه كثيرون من بينهم طه حسين ومحمود عزمي وسلامة موسى وعلي عبد الرازق وإسماعيل أدهم وعبد العزيز فهمي» [29]-إن منصور فهمي يكشف لنا في عام 1939 عن صيرورة حيرته وكيف عاناها ثم كيف وصل إلى قناعة راجحة تستند إلى نداء من أعماق القلب يتخطى موقف العقل الحائر، وذلك في رد له على طه حسين بشأن ما أظهره الأخير من إصرار على موقف التغريب الكامل في كتاب «مستقبل الثقافة بمصر» الصادر عام 1938؛ وهذا الذي يُسرّه فهمي هنا يشبه نوعاً من الاعتراف والمناجاة الذاتية ويصلح نموذجاً للمراجعة الداخلية التي كان يمر بها عندئذ جيله، وللقناعة التي توصل إليها بدرجة أو بأخرى أفراد ذلك الجيل: «أكاد أرجع أكثر الخصومات في الرأي حول مشاكلنا الاجتماعية إلى علة واحدة، تلك هي: الرغبة في تقليد الغربيين أو كراهية ذلك التقليد. أقرأ لزميلي الدكتور طه حسين مقالاً حديثاً من مقالاته في

جريدة الأهرام فأجد ما يأتي: «لكننا منذ أوائل القرن الماضي نظرنا إلى أوربا واتخذناها مثلاً نحتذيه ونقلده، فاستعرنا منها فكرة التعليم الإلزامي ومجانيته وفكرة التعليم الجامعي العالي. أترى إلينا ننظر إلى أوربا نظراً متصلاً ونقلدها تقليداً مستمراً، وننكر في الوقت نفسه النظر إلى أوربا والانتفاع بما خضعت له من التجارب ولما اختلف عليها من الحظوظ. وطالما قرأت لغيره من ذوي الرأي وسمعت منهم حين يتحدثون في اتخاذ طرائق الغربيين أو تجنبها ما يخالف رأي الصديق و يغيره. وعندئذ يتردد إلى خاطر زوّار فأقول في نفسي: أيهما يا ترى أهدي إلى الحق وأدنى إلى سبيله، أذلك الذي يجد أن حياتنا الاجتماعية تظل في عوج واضطراب مادمنا لا نحتذي اثر الغرب ونقدم على اصطناع مثله في صراحة وعزم، أم ذلك الذي يرى أن امتنا ليست كأمم الغرب في كل شيء، وأن اتخاذ أكثر نظم الغربيين لا يجدي في رقينا وإسعادنا، وقد يعود علينا بالشقوة والخسران؟؟. وفي الحق أنني طالما عجزت عن الجواب على هذا السؤال. وتولتني منه حيرة من هذه الحيرات التي تتجمع فيها النفس لتستعين بالله عساه يقرها إلى رأي ويسكنا إلى مذهب تجد عنده راحة اليقين وتتخلص به من ألم الحيرة. كنت أشعر أحياناً بدافع إلى الميل لرأي زميلي طه، فهؤلاء ذوو الشأن فينا يتأثرون بالغربيين في غير هوادة ولا مبالاة، فأوربا إمام في التعليم، وأوربا إمام في أكثر مسائل التشريح، وأوربا إمام في أكثر مظاهر الأخلاق والنظم. وقد يجرنا القادة إلى اتباع أوربا فيما هو أبعد الأمور عن طباعنا. فهل من المستطاع حقاً بعد ذلك أن تسهل علينا الرجعة والنكوص؟».

«سبحانك اللهم أي السبيلين لنا فيه هدى وتوفيق..؟.. على إنني بعد هذا الجذب الذي يراد به تقريبي إلى ما يقولون أعود فاستمع من أعماق القلب صوتا مدويا يشق سبيله إلى عقلي الحائر فأقول لنفسي: سبحانك اللهم، فليست بيئتي التي أعيش بها ولها وفيها هي بيئة الغرب. فهذه سماؤها غير سماء الغرب وهذه تربتها غير تربته وهذا موقعها في ملكوت الله غير موقعه. وهذه لغتنا غير لغته وهذا ما ورثناه من عادات ومحن وظروف وصروف غير ما ورث الغرب. أفتكن مكنوناتنا غير مكنوناته، ومميزاتنا غير مميزاته وظروفنا وصروفنا غير ظروفه وصروفه. ثم يراد

بنا أن نكون كالغربيين، ويحاول داعية صريح أن يقنعنا بأن نتخذ من الغرب إماما نأتم به في كلّيات ما يسير عليه الغرب وفي تجزئياته؟.

«عفوك اللهم وهداك. إن نفسي وعقلي مازالا راغبين عن سبيلها. بل إن النفس لتدعوني أن أحتفظ بالخصائص التي أراد الله أن يميز بها أمة أنا من بينها وان أتمسك بميراث انحدر إلى بلدي من قرون. وأن استوحى به تاريخي وأن أستلهم ما يلهمني به جو بلادي وما تلهمني به تلك الأرواح الخفية في سماواته. عند سكون نفسي إلى هذه النزعة أعود فأهمهم في شدة وحماسة: لسنا من الغرب في شيء. وإنها لكبيرة أن ننتهج في كل شيء سبيل الغربيين، فللتقليد حدود.. فما هي يا ترى حدوده؟. [30]

هذه اللهجة الإيمانية، وهذه المعاناة النفسية لقضية التجاذب بين تراث الإسلام وتأثير الغرب، ثم هذه العودة الحميمة للجذور، المعتمدة على الله، المسلّمة أمرها له، كل ذلك روح جديدة تختلف إلى حد كبير عن اللهجة العقلانية العلمية الصارمة التي شهدها الفكر العربي أواخر القرن الماضي وخلال العقدين الأولين من القرن العشرين، خاصة وإنها تأتي من دعاة التغريب أنفسهم بعد رحلة التفاعل المضنية بين ثقافة أوربا وواقع المجتمع العربي المسلم في ذواتهم وتجاربهم.. ولكن يبقى ظل من حيرة خفيفة، وتبقى بقايا من جبل قديم نحو الشاطئ الآخر بما يوحي أن الجسور مع الغرب لم تقطع نهائيا بعد.. على الأقل من وجهة نظر الجيل المخضرم ومن موقعه. إن العقل بتناقضاته وصراع مؤثراته في ناحية، وان القلب بقناعاته في ناحية أخرى، وهو الذي بإيمانه الشرقي يوقف من جموح العقل وإلحاده وشكوكه فيحفظ التوازن. هذا يصور لنا أحمد أمين جوانب الصورة في سيرته الذاتية: «رأسه كأنه مخزن مهوّش أو دكان مبعثر، وضع فيه الثوب الخلق بجانب الحجر الكريم، يتلاقى فيه مذهب أهل السنة بمذهب النشوء والارتقاء، ومذهب الجبر بمذهب الاختيار، وتجتمع في مكتبته كتب خطية قديمة في موضوعات قديمة فد أكلتها الأرضة ونسج الزمان عليها خيوطا، وأحدث الكتب الأوربية فكرا وطبعا وتجليدا. ولكل من هذين ظلٌ في عقله، وأثر في رأسه، إن طاف طائف الإلحاد بفكره لم تطاوعه طبيعته، وإن شكّ حينا عقله، آمن دائما قلبه ... » [31].

وفي يناير 1933 يبدأ أحمد حسن الزيات بإصدار مجلة «الرسالة» التي

ستمثل فترة عشرين عاما من الثقافة العربية والتي أراد لها صاحبها أن تكون جامعة بين روح الشرق وحضارة الغرب وكأنه يستجيب بذلك لطبيعة المرحلة ومطلبها الفكري. وفي العدد الأول من «الرسالة» يكتب أحمد أمين كلمة لها مغزاها بمقياس المرحلة يعبر فيها عن الحاجة الملّحة لظهور نموذج اجتماعي تربوي متوازن ومتكامل من رجال الثقافة يتجاوز الثنائية التي وقعت بفعل الانشطار الاجتماعي والفكري بيت التغريب والسلفية: «في مصر حلقة مفقودة لا نكاد نشعر بوجودها في البيئات العلمية مع إنها ركن من أقوى الأركان التي أن نبني عليها نهضتنا.. تلك الحلقة هي طائفة من العلماء جمعوا بين الثقافة الدينية الإسلامية العميقة وبين الثقافة الأوربية العلمية الدقيقة، وهؤلاء يعوزنا الكثير منهم، ولا يتسنى لنا أن ننهض إلا بهم.. إن اكثر من عندنا قوم تثقفوا ثقافة عربية إسلامية بحتة وهم جاهلون كل الجهل بما يجري في العصر الحديث من آراء ونظريات في العلم والأدب والفلسفة، وطائفة أخرى تثقفت ثقافة أجنبية بحتة يعرفون آخر ما وصلت إليه، نظريات العلم في الطبيعة والكيمياء والرياضة ولكنهم يجهلون الثقافة العربية كل الجهل. هاتان الطائفتان عندنا يمثل الأولى خريجو الأزهر ودار العلوم ومدرسة القضاء، ويمثل الأخرى نوابغ المدارس العصرية والثقافات الأوربية. ذلك أن الأولين إذا أنتجوا فعيب إنتاجهم أنهم لم يستطيعوا أن يفهموا روح العصر ولا لغة العصر ولا أسلوب العصر، وإلا التزموا التعبير القديم في الكتابة والنمط القديم في التأليف وتحجرت أمثلتهم ومل الناس بلاغتهم وعمادها: رأيت أسدا في الحمام وعضت على العناب بالبرد.. أما الآخرون فضعفت ثقافتهم العربية الإسلامية فلما أرادوا أن يخرجوا شيئا لقومهم وأمتهم أعجزهم الأسلوب والروح الإسلامي، فلم يستطيعوا التأليف ولا الترجمة وحاولوا ذلك مرارا فلم يفهم الناس ما يريدون، والذي جر إلى فقدان الثقة أن التعليم عندنا سار في خطين متوازيين فلم يلتقيا، فالتعليم العربي الإسلامي سار في خط، والتعليم المدني الحديث سار في خط آخر، ولم تكن هناك محاولات جدية لتلاقي الخطين أو ربط بعضهما ببعض..»[32].

إن أحمد أمين لا يرسم هنا إطارا لنوعية المعتقد التوفيقي المنشود من الناحية الفكرية ولكنه يمهد له-إحساسا بالحاجة إليه-بالدعوة إلى إيجاد أساس اجتماعي تربوي من قيادات الفكر تجمع جمعا أصيلا وصحيا بين

الثقافتين وتتجاوز الانفصام الذي شل حركة النهضة في حياة الفكر وحياة المجتمع. وعندما يتوفر هذا النموذج الجديد في التكوين الاجتماعي التربوي سينعكس وجوده على الصعيد الفكري الخالص، وينتهي بذلك غياب «الحلقة المفقودة» التي لا يمكن للنهضة-في رأي أحمد أمين أن تقوم بدونها و بينما كانت مجلة الرسالة تبدأ مهمتها بطرح مثل هذه الأفكار، كانت «السياسة الأسبوعية» التي يرأسها هيكل وتمثل فكر «الأحرار الدستوريين» ذا الطابع التغريبي أو «الليبرالي العلماني» تشهد «ولادة جديدة» ذات مدلول فكري تاريخي يرتبط بالبحث أيضا عن تلك «الحلقة المفقودة» فلهذه المجلة قصة طريفة ترتبط بمدلولات التحول الذي نبحثه وتكشف تطورات البحث عن الهوية الفكرية المفقودة: فقد بدأت ولها غلاف مغطى بزخارف فرعونية كتب عليها التاريخ الميلادي وحده. أما التاريخ الهجري فكان يقرن بالتاريخ الميلادي في الصفحات الداخلية. ثم لم تلبث الصحيفة أن انقطعت عن الإشارة إلى التاريخ الهجري وأسقطته جملة، فلم يعد له وجود في ظاهرها أو باطنها. وتخلل ذلك فترة قصيرة تبلغ نحو نصف عام تغير فيها شكل الغلاف الفرعوني واستبدل به غلاف ملون عليه صور هزلية.. واحتجبت المجلة عن الظهور في أوائل 1931 وعادت إلى الظهور بعد ثلاثة عشر شهرا تحت اسم (ملحق السياسة) وقد غلب عليها طابع إسلامي في معظم ما تعالج من موضوعات، والتزمت كتابة التاريخ الهجري في صدرها قبل التاريخ الميلادي» [33].

هذه القصة تمثال المظهر الخارجي الشكلي للتحول، أما التحولات الداخلية لفكر رئيس تحريرها-وقد رأينا بداياتها في حديثه عن أزمته وأزمة جيل المجددين مع أوربا-فإنها ستمثل-مع صدور كتابي «حياة محمد» 1935 و «في منزل الوحي» 1936 أبكر وأسبق صيغة فكرية للتوفيقية المستجدة التي ستصب فيها وتنسجم ضمن مجراها-إلى حين-معظم روافد الفكر العربي الذي أخذت أطرافه في التقارب والتخلي عن تطرفها-سلفيا أو تغريبيا على حد سواء-لتعود إلى الاستقاء من نبع التوفيقية الأصلية للشيخ محمد عبده، بعد أن تصدعت واختل توازنها بسبب الصراع الذي استعر بين تيار الشيخ رشيد رضا من ناحية وتيار طه حسين وعلي عبد الرازق من ناحية أخرى.

فمنذ أواخر العشرينات ونحن نرى محمد حسين هيكل باحثا منقبا مغيرا ومبدلا في آرائه لا يستقر على رأي بشأن العلم وقناعته حتى يبدّله بعد حين، وكأنه ما عاد مطمئنا إلى تفكيره العلمي الوضعي الخاص، ففي سنة 1929 نراه يكتب في إحدى مقالاته: «أشعر اليوم بأن ما تخيلته في زمن من الأزمان عن العلم التجريبي واقتداره المطلق على حل كل ألغاز الكون، والحلول بذلك في نفس الجماعات محل الإيمان ليس يبلغ من نفسي إلى مكان العقيدة واليقين بمقدار ما كان يبلغ منها في صدر شبابي. بل إن شعوري هذا يزداد كلما اتصلت بالحضارات القديمة، وبالحضارات الفرعونية منها بنوع خاص، وكلما رأيت ما كان لهذه الحضارات من قوة وأيد، وما كانت ترتكز مع ذلك عليه من صور الإيمان التي تحفز الجماعات إلى مضاعفة السعي والعمل في الحياة وتصل بهم لذلك إلى أن يخلدوا على الزمن من آثار علمهم ما لم يقدر الزمن على إخضاعه لنا موس البلى والتجدد، وما يزال حتى اليوم وحتى ألوف سنين مقبلة شاهدا على قوة حضارة شادت هذه الآثار الخالدة. ولقد ازددت إيمانا بصدق هذا الشعور أثناء مقامي بالأقصر وأسوان.. وتبدّى لي أن حضارة جديدة لابد سيبزغ فجرها عما قريب، وستكون حضارة الفراعنة هذه، وحضارة الشرق والإسلام بعدها هي العامل الأكبر في هذا البعث.. سيكون هذا كله سبب البعث (الرينسانس) في الشرق وأساس حضارة جديدة يتزاوج فيها العلم والإيمان فيرتوي منها العقل والنفس جميعا وتجد فيها الروح الإنسانية غذاء يجمع لها بين الرخاء والسعادة، وبين النعمة والطمأنينة» [34].

إن النزعة الإيمانية تبدأ هنا في زحزحة الاعتقاد اليقيني بالعلم التجريبي، ولكن مصدرها التراثي، مازال مضطربا غير محدد فهو ما يزال اقرب إلى الروح المصرية الفرعونية التي شادت تلك «الآثار الخالدة»، والتي أوحت لتوفيق الحكيم قصة «عودة الروح» 1933- أكثر من قربه للروح الإسلامية الصرف، وان كانت الإشارة إلى «حضارة الشرق والإسلام بعدها» توحي باقتراب الوصول إلى النبع الأصلي للإيمان الحي في تراث المجتمع المصري والعربي. وما هي إلا سنوات معدودات-كان التحول خلالها يأخذ مجراه في مختلف ميادين الحياة بالشرق العربي-حتى وصل هيكل إلى سلامه الروحي واستقراره الفكري في هذه الصيغة الروحية-الفكرية التي

يشرحها بعد عودته في رحلة حجه فيما يشبه الاعترافات الذاتية في مقدمة كتاب «في منزل الوحي» 1936 بتفاصيلها الجزئية والشخصية التي تساعدنا علي تبين طبيعة الجو الفكري وقتذاك: « .. وأقف هنا لأدفع زعما حسب الذين زعموا انه مغمز غمزوني به بعد تأليف كتابي (حياة محمد) حسب هؤلاء إنني انقلبت بكتابة السيرة رجعيا وكنت عندهم قبلها في طليعة (المجددين). وكيف لا انقلب عندهم رجعيا وقد جعلت القرآن حجتي، وما جاء فيه عن السيرة سندي، ولم أضعه كما يقولون موضع النقد العلمي؟! وكيف لا انقلب عندهم رجعيا وقد دفعت بالحجة ما طعن به على النبي العربي جماعة المستشرقين ومن تابعهم من شباب المسلمين؟!، وكيف ساغ لي بعد ذلك أن أزعم أمامهم في «حياة محمد» وأن أزعم اليوم هاهنا إنني طليق من القيود، عدو للجمود..؟ هم يرون ذلك خداعا يأباه العلم والبحث الحر..» وبعد أن يدفع هيكل عن نفسه هذه الأمة مؤكدا إيمانه الراسخ بمقتضيات البحث العلمي الحر والموضوعي والنزيه، يدخل في إيضاح وشرح قناعته الجديدة وكيف توصل إليها مرحلة بعد مرحلة وتطورا بعد تطور: «طالما التمسنا في شرقنا الأدنى أسباب النهوض بعلمنا لنقف إلى جانب الإنسانية المهذبة لا ينكس الخجل رؤوسنا، ولا يحز في نفوسنا ذلك الشعور المحض بأننا دون الغرب مكانا، ولقد خيل إلىّ زمنا كما لا يزال يخيل إلى أصحابي، أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى هذا النهوض. وما أزال أشارك أصحابي في أنا ما نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله. لكني أصبحت أخالفهم الرأي في أمر الحياة الروحية، وأرى أن ما في الغرب منها غير صالح لأن ننقله. فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب، وثقافتنا الروحية غير ثقافته. خضع الغرب للتفكير الكنسي على ما أقرته (البابوية) المسيحية منذ عهدها الأول، وبقى الشرق بريئا من الخضوع لهذا التفكير. بل حوربت المذاهب الإسلامية التي أرادت أن تقيم في العالم الإسلامي نظاما كنسيا أهول الحرب. فلم تقم لها فيه قائمة أبدا. بذلك بقى الشرق مطهرا من الأسباب التي أدت إلى اضطراب الغرب الروحي، والى ثوراته السياسية التي نشأت عن هذا الاضطراب. و بقي المسيحيون المقيمون بالشرق في جوار المسلمين في طمأنينة، لا يصلون من نيران الثورات والحروب الأهلية ما يصلاه إخوانهم في الغرب. كان

الخروج على الكنيسة المسيحية في الغرب إعلانا للثورة على السلطان. وكانت الثقافة الروحية لذلك في قوة رجال الدين يبرمون منها ما يشاؤون إبرامه و ينقضون ما يشاؤون نقضه. أما والإسلام لا يعرف الكنيسة، وأقرب الناس فيه إلى الله أتقاهم، ولا فضل فيه لعربي على عجمي إلا بالتقوى، فقد بقيت الثقافة الروحية في الشرق حرة طليقة لم تقيد إلا حين قعد الجهل بالناس ففترت الأذهان وخمدت القرائح وجمدت القلوب. لم تعرف عصور الازدهار الإسلامي قيدا لحرية الفكر ما كان صاحبه بريء القصد يبتغي برأيه سبيل الحق. ولم يعرف المسلمون أن الذنوب يغفرها غير الله، كيف نستطيع أن ننقل ثقافة الغرب الروحية لننهض بهذا الشرق، وبيننا وبين الغرب في التاريخ وفي الثقافة الروحية هذا التفاوت العظيم؟! لا مفر إذن من أن نلتمس في تاريخنا، وفي ثقافتنا، وفي أعماق قلوبنا، وفي انطواء ماضينا هذه الحياة الروحية نحيي بها ما فتر من أذهاننا وخمد من قرائحنا وجمد من قلوبنا «هذا كلام واضح بين، ومن عجب أن يخفي على أصحابه فلا يرونه، وأن يكون خفاؤه سبب تثريبهم عليّ. ولكن لا عجب، فقد خفي هذا الكلام عني سنوات، كما لا يزال خفيا عن كثيرين منهم. وقد حاولت أن انقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعا هدى ونبراسا. لكنني أدركت بعد لأي إنني أضع البذر في غير منبته. فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه. وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلا لوحي هذا العصر فإذا الزمن وأدا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بذرا لنهضة جديدة. ورّوأت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويتمر ففيه حياة تحرك النفوس وتجعلها تهز وتربو ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية خصبة تنمو فيها الفكرة الصالحة، لتولي ثمرها بعد حين.. وهذه الفكرة الإسلامية تخالف ما يدعو إليه عالمنا من تقديس للقوميات وتصوير الأمم وحدات متنافسة يحكم السيف وتحكم أسباب الدمار بينها فيما تتنافس عليه. ولقد تأثرنا معشر أمم الشرق بهذه الكرة القوية، واندفعنا ننفخ فيها روح القوة نحسب أنا نستطيع أن نقف بها في وجه الغرب الذي طغى علينا وأذلنا، وخيل إلينا في سذاجتنا أنا قادرون بها وحدها أن نعيد مجد آبائنا وان نسترد ما غصب الغرب من حريتنا وما

أهدر بذلك من كرامتنا الإنسانية. ولقد أنسانا بريق حضارة الغرب ما تنطوي هذه الفكرة القومية عليه من جراثيم فتاكة بالحضارة التي تقوم على أساسها وحدها.. على أن التوحيد الذي أضاء بنوره أرواح آبائنا قد أورثنا من فضل الله سلامة في الفطرة هدتنا إلى تصور الخطر فيما يدعو الغرب إليه، والى أن أمة لا يتصل حاضرها بماضيها خليقة أن تضل السبيل، والى أن الأمية التي لا ماضي لها لا مستقبل لها. ثم كانت الهوة التي ازدادت عمقا بين سواد الأمم في الشرق والدعوة إلى إغفال ماضينا والتوجه إلى وجهة الغرب بكل وجودنا. وكان النفور من جانب السواد الأعظم عن الأخذ بحياة الغرب المعنوية مع حرصه على نقل علومه وصناعاته. والحياة المعنوية هي قوام الوجود الإنساني للأفراد والشعوب، لذلك لم يكن لنا مفر من العود إلى تاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنخرج من جمودنا المذل، ولنتقي الخطر الذي دفعت الفكرة القومية الغرب إليه، فأدامت فيه الخصومة بسبب الحياة المادية التي جعلها الغرب إلهه. ثم لم ألبث حين تبينت هذا الأمر أن دعوت إلى أحياء حضارتنا الشرقية. ومصدر الحضارة سنا الأرواح المضيئة، وقوامها وثبة النفوس القوية. والأرواح تضيء ما اتصلت بروح أقوى سلطانا وأبهر سنا.. وكم في ماضينا من أرواح ذات سنا باهر قادرة بقوتها على أن تنبعث الحضارة الإسلامية خلقا جديدا، كما بعث فلاسفة اليونان الحضارة الغربية الحديثة. ومحمد بن عبد الله هو النور الأول الذي استمدت هذه الأرواح منه ضياءها، وهو الشمس الذي أمدت كل هذه الأقمار بسناها، لذلك جعلت سيرته موضع دراستي في «منزل الوحي» مصدر إلهامي لما تنطوي عليه من تعاليم أوحاها الله، كلها السمو والقوة والجلال والعظمة..» [35].

وكما يتضح من الأسطر الأخيرة فان هيكل يضع عودته لدراسة محمد صلى الله عليه وسلم على ضوء البحث العلمي في مستوى عودة أوربا إلى اكتشاف فلاسفة الإغريق فجر النهضة. وانه يطمح إلى أحداث نهضة مماثلة. ولكن مما يستثير المقارنة هنا أن أوربا لم تكن «توفيقية» في نهضتها، بل بدأت النهضة بنقض توفيقية توما الأكويني بين الكنيسة والعقل الأرسطي لصالح التيار الذي يمثله الأخير بعد أن حولته من عقل منطقي تأملي إلى عقل وضعي تجريبي. وهكذا فإن «الثورات» الأوربية-من علمية وسياسية-

توالت بعد ما خرجت أوربا من نطاق التوفيقية. أما في الشرق العربي فان الصيغة التوفيقية المستجدة، التي يستقر عليها هيكل، والتي لا تتجاوز توفيقية محمد عبده، دينيا وفلسفيا واجتماعيا، هي التي ستمثل الأساس الديني الفلسفي المضمر والخفي-في اغلب الأحيان-للفكر العربي «الثوري» و «الاشتراكي» و «اليساري» و «التقدمي» الذي سيسود خلال ثلث القرن المقبل بين 1936-1967.

أما توفيق الحكيم فانه لم يقع تحت سطوة العقلانية الغربية أثناء اشتداد موجة التغريب وظل مؤمناً بقوة «الروح الشرقية» (36) في أعماله الفنية وكتاباته الفكرية. فمنذ بداية أعماله الفنية الأولى-رواية «عودة الروح» 1933 التي كتبها في الحقيقة عام 1927/1926 ومسرحية «أهل الكهف» 1933 ومسرحية «شهرزاد» 1934- أخذ يتضح إيمانه بقذر فوق إرادة الإنسان، وزمان يتخطى صيرورته، وروح كونية أو تاريخية تسير أعماله ومصيره. غير أن الحكيم وقع-إلى حين-تحت تأثير فكرة الفصل التام بين الدين والعلم، وبين القلب والعقل إلى درجة الثنائية وبالشكل السائد في التراث الأوربي الحديث: «إن الحقيقة الدينية، جيدة عن وسائل العلم ودائرة بحثه، وان العقل يستطيع أن يهدم الدين كما يشاء، دون أن يسمع القلب طرقة واحدة من طرقات معوله، وان أولئك الملحدين الذين سخروا عقولهم الكبيرة لتفنيد الدين والشك والتشكيك في جوهره ووجوده-لم يستطيعوا لحظة واحدة أن يسكتوا صرخات القلب الحارة الصاعدة إلى ذلك الموجود الأسمى الذي بيده نفوسهم!... إن عقولهم كانت ترغي وتزبد بالكلام المعقول والمنقول، وقلوبهم في معزل عن كل هذا الصخب، لا تشعر ولا تدري شيئاً عن المعركة الحامية القائمة في تلك الرؤوس! فالتوفيق بين العلم والدين ضرب من العبث» (37). هذه الثنائية التي تصل إلى حد الانفصام والتي تقوم الإنسان إلى قوتين منفصلتين لكل مجالها وبرهانها ليست من طبيعة الشمولية أو التكاملية الإسلامية التي تنظر للعقل والقلب-من خلال توفيقيتها-كقولين مترادفتين متعاونتين، وقادرتين معاً على الوصول إلى الحقيقة العليا وان اختلفت الوسائل. أما أن يستطيع «العقل أن يهدم الدين كما يشاء، دون أن يسمع القلب طرقة واحدة من طرقات معوله» فتلك ثنائية غربية تذكرنا بفلسفة بسكال القائلة «إن للقلب منطقه كما أن للعقل منطقه» وان «الاثنين

فينا منفصلان، فما نعرفه بالقلب لا ندركه بالعقل، وما نبرهن عليه لا نراه ولا نلمسه» [38]، وكما يسلم بسكال في النهاية أمر خلاصه و يقينه الروحي للقلب المتصوف وحده، كذا يفعل الحكيم في موقفه هذا كسائر المتصوفة: «إنما قوة الدين وحقيقته في العقيدة والإيمان «بالذات الأزلية»... هنا لا سبيل إلى الدنو من تلك «الذات» إلا عن طريق يقصر عنه العلم الإنساني، بل يقصر عنه كل علم، لأن العلم معناه الإحاطة والذات الأبدية لا يمكن أن يحيط بها محيط لأنها غير متناهية الوجود، فالاتصال بها عن طريق العلم المحدود مستحيل!» [39]

في هذا الموقف يبدو الحكيم منسجماً مع فلسفته الروحية العامة التي تضع الإيمان في مرتبة أعلى من العقل وترى أن «التوفيق بين العلم والدين ضرب من العبث»-غير أن الحكيم-في عام1937- وفي مجال دفاعه عن الإسلام وعن النبي ضد ما كتبه فولتير في تمثيليته «محمد»، وضد ما ذهب إليه الكاتب والوزير الفرنسي «جابريل هاناتو» في جدله الشهير مع شيخ التوفيقية الحديثة الإمام محمد عبده، يصاب بنا إلى القناعة التالية:.. في كتاب حديث للعالم «أينشتين» فصل ذكر فيه رأيه في الدين فقال: «إنه يعتنق ما يسميه الديانة الكونية، تلك الديانة التي تملأ قلب كل عالم انقطع لتأمل ذلك التناسق العجيب بين قوانين الطبيعة وما يخفي من عقل جبار، لو اجتمعت كل أفكار البشر إلى جانبه لما كونت غير شعاع ضئيل أقرب القول فيه: إنه لا شيء!.... لا ريب عندي إن إحساس أينشتين نحو الكون والله، هو عين إحساس «محمد» يوم كان يتحنث في «غار حراء» قبل نزول الوحي (أي أن محمداً-يريد الحكيم أن يلمح-استخدم طريق العقل في الوصول إلى الله قبل تلقي الوحي).. إنما الأنبياء والعلماء قلوب واعية تشعر بجلال الله.. (ما أقرب هذا الكلام إلى ابن سينا في موازاته الحكماء بالأنبياء!) ولا يمكن لنبي أن يكون نبياً إلا أن يشعر من تلقاء نفسه بعظمة الخليقة، ويتحرق شوقاً إلى معرفة سرها، ولا يزال الشوق بقلبه حتى يكشف له الصانع الأعظم بعض نوره، ويوحي إليه بنشر هذا النور على الإنسانية» [40].

هذا الإبراز لجانب المجاهدة البشرية الذاتية لدى النبي قبل استحقاق تلقي الوحي، يقترب كثيراً من تفسير الفارابي لظاهرة النبوة، حيث يلتقي عقاب النبي بعد مجاهدة بالعقل الفعّال [41]، ويتم الاتصال «ببعض نور»

الله وتعلل ظاهرة الوحي عقلياً. وهكذا يقترب الحكيم-كسواه من أبناء جيله-خلال هذه الفترة من موقف التوفيقيين الإسلاميين، بل يتخذ موقفاً توفيقياً صريحاً عندما يصل إلى القول في المقالة ذاتها: «إني كلما تأملت شخصية «محمد» مجردة، ثبت إيماني بأن الخصومة بين العلم والدين ليس لها في الحقيقة وجود، وان الدين الحق لا يعارض العلم الحق!.. بل إن الدين والعلم شيء واحد، كلاهما يطلب نور الله ويريد وجهه، وكلاهما يعي ويؤمن ويلهج بتناسق الوجود، ووحدة قوانينه، ودلالة وحدة الوجود على وحدة الخالق! ولم يظهر. نبي حق ولا عالم حق شعر بغير ذلك! إنما الفارق بين العلم والدين هو في السبل التي يسلكها كل في الدنو من الله...» [42].

هذه العبارات يمكن أن تعد من أفضل التلخيصات للفكرة التوفيقية كما عبر عنها أصحابها في القديم والحديث[*6]، وهكذا كما انتصر تأثير محمد في نفص هيكل على تأثير برجسون وأوجست كونت معا، تعود التكاملية الإسلامية في ثوبها التوفيقي لتجعل توفيق الحكيم يستعيد روح ابن سينا والفارابي ومحمد عبده تاركا ثنائية بسكال تمر كطيف عابر، مكتشفا إن محاولات التوفيق بين العلم والدين لها وجاهتها وليست عبثاً كما اعتقد.

ونحن إذا تأملنا المزيد من الكتابات الفكرية المباشرة لتوفيق الحكيم ككتاب «التعادلية» (1955)، نجد أن فلسفته تتضمن عناصر توفيقية توازن بين قوى العقل وقوى الإيمان أكثر مما قد يتصوره الباحث للوهلة الأولى لدى هذا الكاتب. الذي غلب في أعماله الفنية، ومسرحه الذهني خاصة، الإيمان: «بأن قوة إلهية علوية توجه الإنسان «وتوحي إليه وتدفعه يميناً أو شمالاً»، وهو إيمان يصل إلى مستوى الشعور الصوفي «الذي يعلي الروح والقلب على المادة والعقل» ولا يتصالح مع «العقل الغربي الذي يؤمن بالمادة وحدها»[43]-إنما نترك هذا التحليل المفصل لموضعه من سياق البحث، وحسبنا هنا الإشارة إلى بداية بروز تلك اللمحة التوفيقية في فكر الحكيم خلال فترة التحول هذه، شأنه في ذلك شأن أبناء جيله من الكتاب المجددين. وتجدر الملاحظة إن ما أظهره من ميل توفيقي قد جاء بعد كتابته لمسرحية «محمد: الرسول البشر» وانتقاله إلى تلك الأجواء الإسلامية في فجو الدعوة كما حدث لهيكل وهو يكتب «حياة محمد».

وثمة عمل أدبي متميز صدر لتوفيق الحكيم في هذه الفترة، وكان صوتاً

بارزاً وساخراً ضد النقل الحر في للحضارة الأوربية في المجتمع المصري ودعوة إلى إعادة النظر في جدوى التغريب ومدى غير الجماهير الريفية في قرى مصر. هذا العمل هو «يوميات نائب في الأرياف» الصادر عام 1937 ففي ثنايا هذه المذكرات القصصية التي استمدها الحكيم من واقعه العملي أثناء اشتغاله، بالقضاء-والتي قد تصرف روعتها الأدبية الساخرة وتفصيلاتها الشائقة ذهن القارئ عن مغزاها الحضاري الأبعد-يبرز بصورة غير مباشرة ولكن دالة السؤال المقلق: هل يصلح «تشريع بونابرت» للتطبيق في أرياف مصر، وهل تلائم التنظيمات القضائية والإدارية الفرنسية حياة الفلاحين والعشائر المستوطنة في الصعيد المصري وهل تصل منها؟ إن كتاب «يوميات نائب في الأرياف» يأتي عام 1937 ليضع علامة استفهام متشككة وساخرة أمام ذلك التيار العريض الممتد منذ أن حلم الخديوي إسماعيل بجعل مصر قطعة من فرنسا إلى يوم أصدر طه حسين كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» 1938 مطالباً بتحويل الحلم إلى حقيقة بعد معاهدة 1936. ونحسب أن كتاب طه حسين لا يتخذ مكانه الصحيح من جدلية الصراع بين التأثير الأوربي والواقع العربي المصري إلا إذا وضعنا «يوميات نائب في الأرداف» أمامه في الكفة الأخرى ونظرنا إلى مغزاه الحضاري الأبعد على الرغم من اختلاف نوعية الكتابين وعدم بروز صلة ظاهرة ومباشرة بينهما للوهلة الأولى.[*7] وحسبك من مفارقة بينهما إن كتاب طه حسين بحثاً عن مصر يعبر البحر المتوسط إلى أوربا، بينما يأخذك الحكيم جنوباً عبر النيل إلى ريف مصر وفي صعيدها ووجهها القبلي. هناك مصر المتوسطة المثالية وهنا مصر الريفية الواقعية.

2 إخفاق الليبرالية في الشرق العربي (الأسباب والنتائج)

الأسباب والنتائج

ولكن ما سر التناقض في وجهة التطلع والسير بين الكتابين والموقفين ؟

ذلك يتطلب نظرة استرجاعية شاملة مختصرة على حضور العربي في عالمه الجديد، ومدى حضور هذا العالم المتغير في وعي العربي، وعلى الأخص الجيل الشاب الذي ستتفتح إفهامه مطلع هذه الفترة.

بدت السنوات الأولى التي أعقبت مؤتمر الصلح بباريس عام 1919[1] فرصة تاريخية سانحة لنشر الدعوة الديمقراطية الغربية وقيمها «الليبرالية»[2] وما يتبعها من مدلولات حضارية في معظم أرجاء العالم ة وذلك بعد أن تحطمت الامبراطوريات الاستبدادية القديمة في روسيا وألمانيا والنمسا والدولة العثمانية على أيدي قوى الديمقراطية العريقة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وفي غمرة هذا النصر تذكر معظم الناس «قضية الديمقراطية» ونسوا أو تناسوا أن الحرب لم تقم أساسا من أجل الديمقراطية، بل كانت صراعا

أوربيا على استعمار العالم ؛ كما أن الدول المنتصرة كانت دولاً رأسمالية صناعية بحرية-أيضا-وأن النصر ربما جاء نتيجة القدرة الصناعية لهذه الدول وكفاية تحركها البحري، وليس لمجرد كونها ديمقراطية، دفعها إلى النصر إيمانها المحض مجرية الإنسان وقيم النظام «الليبرالي» [3].

وفي ظل الحماسة للديمقراطية، ومبادئ الرئيس الأمريكي ولسن، أقيمت الأنظمة الديمقراطية بمؤسساتها في أواسط أوروبا وشرقها، وامتدت ملامح التجربة-مع الانتداب وخطة «سايكس-بيكو» التجزيئية بين فرنسا وبريطانيا- إلى الشرق العربي الذي صار له منها نصيب، بدرجة أو بأخرى، في العراق ومصر، وفي سورية ولبنان. لم يتنبه العرب المتحمسون لها في البدء لأنها كانت تجربة آتية في موجة عالمية من الخارج، ولم تكن معاناة تطورية متنامية من الداخل [4] (ولا بد من التطورية في الديمقراطية)-والحقيقة إن إقامة شكل من أشكال النظام الديمقراطي الليبرالي في الشرق العربي لم تبدأ من فراغ تام، فقد سبقها تأثر متدرج بمؤثرات الحضارة الأوروبية الحديثة منذ غزو نابليون لمصر1798، وعبر أجيال من المفكرين الإصلاحيين من رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) وبطرس البستاني (1819-1893) إلى محمد عبده (1849-1905) ثم الفرع التغريبي من مدرسته مثل لطفي السيد (1872-1963) وقاسم أمين (1863-1908) وأحمد فتحي زغلول (متوفي 1914)[*]. غير أن هذه الموجة الغربية من القيم والأفكار والنظم لم تتغرس في التربة العربية الإسلامية ولم تتجذر فيها بقوة، بل ظلت طافية على السطح ومنحصرة في أفراد ومجموعات صغيرة من المثقفين ولم تتحد مع الإسلام في اندماج عضوي [5]، أضف إلى ذلك أن السلطة الأوروبية المحتلة ذاتها-كما تقدم من شهادة هيكل-لم تكن مخلصة في نقل هذه النظم-بكل معانيها ونتائجها الخطيرة التحررية والثورية الحضارية-إلى مناطق نفوذها في هذا الشرق وإن زعمت ذلك، فلقد كان سلوكها العملي في الشرق يناقض مسلكها الحضاري في مواطنها الأصلية [6].

ولم يكن إخفاق الديمقراطية الليبرالية (*2) قصراً على الشرق العربي، إذ سرعان ما أثبت سير التجربة داخل القارة الأوروبية ذاتها، وبعد سنوات قليلة، أن غرس هذه الفكرة في غير موطنها الأصلي بغرب أوروبا وشمال أمريكا (الإقليم الأطلنطي الشمالي)-وأن اتصف بالحماسة الرسولية-يفتقر

إلى الأسس الواقعية. فلقد أخذت النظم الديمقراطية المستحدثة في شرق أوروبا ووسطها تتساقط بسرعة واحدا بعد الآخر.

كما أن التسوية السلمية التي فرضها الحلفاء الديمقراطيون على ألمانيا لم تكن عادلة في نظر الشعب الألماني معنويا وماديا، مما جعل الديمقراطية في ألمانيا رديفا للهزيمة القومية والانهيار الاقتصادي [7]. وشبيها بذلك كان مذاق «الديمقراطية» المفروضة من فوق حسب خطط الحلفاء على المشرق العربي المهزوم والمستعمر والمجزأ [8].

وجاءت الردة ضد الديمقراطية-والفلسفة الليبرالية بعامة-سريعة متطرفة عنيفة، مزدوجة الأوجه، وامتدت الأزمة إلى معسكر الديمقراطية ذاته، لا لتؤثر على النظام السياسي-الاقتصادي الغربي فحسب، بل لتطرح مصير الحضارة الأوروبية على بساط البحث. في هذه الفترة بدأت تنتشر الفلسفات الوجودية القلقة، وكتب شبنجلر«سقوط الغرب» [*3] واختل التوازن الثقافي الأوروبي بين تيار علمي وضعي تطبيقي صاعد متغلب وبين تيار فلسفي أدبي فني (إنساني) منفصل عنه وثائر عليه. كما خرج هذا التيار الأخير نتيجة لذلك على تقاليده الفلسفية والأدبية المتفائلة والمؤمنة باستمرارية تقدم العقل والإنسان، ليقع في شكية متشائمة وليعاني الثورتين على التقنية وعلى التقدمية المتفائلة [9].

ورافقت هذه الاخفاقات الأزمة الاقتصادية العالمية عام1929 لتزيد من حدتها، وتمثل تعبيرا جماعيا متوترا عن أبعادها، مما أدى إلى استقطاب المجتمع الأوروبي وتمزقه بين اليسار الماركسي الذي أخذ يتنامى بعد نجاح الثورة البلشفية في الاتحاد السوفياتي، وبين اليمين الفاشي الذي أخذ يحتل مواقعه بأواسط أوروبا في إيطاليا ثم في ألمانيا.

ونتيجة لذلك، انقسمت الحضارة الأوروبية-التي كان المثقفون العرب ما يزالون على أعجابهم بها حتى ذلك الوقت-إلى ثلاثة تيارات متناقضة متصارعة:

1- الفلسفة الديمقراطية الليبرالية، بنظامها الرأسمالي، وهي الفلسفة الأم الأصولية المنبثقة عن الحضارة الأوروبية الحديثة والمتلازمة معها تاريخيا.

2- الفلسفة الماركسية التي نشأت نقيضا لتطرف النظام الرأسمالي

ووجدت من أوروبا الشرقية (ثم من آسيا) حيث لم تتغرس التقاليد الليبرالية تربة ملائمة لزرع أنظمتها الكلية الشمولية. ويجب التأكيد هنا أن الماركسية ليست «شرقية» كما قد يوهم به تعبير المعسكر المشرقي، وليست نقيضا حضاريا للغرب، وإن كانت نقيضا لرأسماليته. أن جذورها مترسخة في التراث الغربي (جدلية هيجل)، وهي فرج عضوي أصيل من حضارته، و«الصوت الآخر» ضمن جدليته التاريخية.

3- الفلسفة القومية الفاشية التي نشأت داخل القسم الأقل تطورا من المعسكر الرأسمالي، ووجدت في مجتمعات وسط أوروبا، ذات الشعور القومي الطاغي، التي حققت وحدتها القومية متأخرة وأضاعت على نفسها فرص الاستعمار، وجدت فيها بيئة طبيعية متقبلة ومهيأة ة لأنها ترضي دوافعها في تحدي الغرب الرأسمالي المتقدم الذي هزمها وغنم منها المستعمرات وفرض عليها وضعا مذلاً، كما تزودها بالمناعة ضد التيار الماركسي الذي يهدد وحدتها القومية «المقدسة» بأمميته وحربه الطبقية.

هذه الصراعات الجديدة بين قوى الحضارة الأوروبية التي بدت واضحة مطلع الثلاثينات من هذا القرن، أخذت تتحول إلى مواجهات فعلية وحروب صغيرة منتصفها. فلقد انعكست في الحرب الأهلية الأسبانية بين الجمهوريين والفاشيين. وانقسمت أوروبا كلها تجاه الحدث. فوقف الاتحاد السوفياتي مع الجمهوريين ووقفت إيطاليا وألمانيا مع الطرف الآخر، وتمزق الضمير الليبرالي في الغرب بين المعسكرين. وكانت لهذه الحرب أصداؤها الفكرية المنبهة في أوساط المثقفين العرب من الجيل الجديد. ويمكن اعتبارها أول حدث دولي نبه أذهانهم إلى معنى الصراع بين «اليمين» و«اليسار»[10]، مثلما نبههم الاحتلال الإيطالي للحبشة سنة 1936- قريباً من المنطقة العربية-إلى معنى الصراع بين الفاشية والديمقراطية، وبين القومية الكُلّية الجامعة والوطنية التعددية ذات الطابع النسبي التي جاءتهم من غرب أوروبا. ففي عام 1937 نرى مجلة «الطليعة» (التي صدرت بين 1935-1939) والمعبرة عن الاتجاهات «اليسارية» الجديدة في سوريا ولبنان تنوه بكتاب «خمسة أشهر في أسبانيا الجمهورية» وتصفه بأنه: «مذكرات عربي ناضل في الجيش الأممي في سبيل الديمقراطية وحرية الشعب الأسباني بل حرية العرب المهددة من الطغيان الفاشستي..»[*4] كما أصدر خالد بكداش

في العام ذاته كتاب «العرب والحرب الأهلية في إسبانيا». وعن الحدث الثاني أصدر الكاتب اليساري الماركسي خياطة سليم كتاب «الحبشة المظلومة» الذي وصفه بأنه «أوراق سُودت في ليالي أرق العالم في هذه السنة، هبطت علي من وحي الاشتراكية ونهضة المشرق العظيمة، من وحي ماركس ونضال الحبشة ضد الرأسمال الغربي»[11].

وهكذا فإن تطور الصراع المثلث (الليبرالي-الفاشي-الماركسي) فرض تفاعلات سريعة على المشرق العربي، وانتقل تأثيره الفكري النفسي إلى الناشئة العربية، وزاد من سرعة تهاوي الأنظمة الديمقراطية الشكلية، وقلل من هيبة أوروبا، المادية والمعنوية، و بخاصة الدولتين النافذتين في

المشرق بريطانيا وفرنسا-وأخذ يدفع بالجيل الجديد الذي أخذت تتفتح أفهامه بين(1930-1935) إلى إعادة النظر في قناعات الجيل المخضرم وحماسه للتغريب (وكان هذا الجيل كما تبين قد أخذ يراجع نفسه في تلك القناعات كما رأينا لدى هيكل ومنصور فهمي وميخائيل نعيمة)، وإلى البحث عن خلاص جديد للذات وللجماعة يختلف عما يدعوه إليه جيل الآباء المجددين ؛ لقد أجبرت تلك التحولات المتأزمة في الغرب الجيل العربي الجديد على العودة إلى نقطة البداية وتجاوز إرث المرحلة السابقة: «... كنت في يفاعتي-يستذكر الدكتور لويس عوض-أي إلى عام 1929، عام حصولي على شهادة الكفاءة، شديد الحماسة للديمقراطية الليبرالية، وكانت حماستي متمثلة في الإيمان إيمانا أعمى بدستور 1923 الذي كنت اعتقد أن الحفاظ عليه هو وسيلة مصر الوحيدة لتقييد الملكية وكسر شوكة بطانتها التركية من ناحية، ولطرد الإنجليز من ناحية أخرى بقيام حكومة صلبة تعبر عن «إرادة الأمة». وكانت هذه بوجه عام وجهة نظر (حزب) الوفد، ولم تكن «الأمة» قد تفتت في نظري إلى عناصر أو مكونات أو طبقات أو مصالح، ودرجة درجة، بتأثير سلامة موسى على وجه القطع، وربما بتأثير الأزمة المالية وتفشي البطالة وتعاقب دكتاتوريات محمد محمود وإسماعيل صدقي، بدأت أجنح إلى الفكر الاشتراكي بطريقة هلامية، فلم تعد الحرية عندي شيئا مجردا من غيبيات الحجاة، بل ارتبطت في ذهني بالاستقلال الاقتصادي سواء بالنسبة للأمم أو للطبقات أو للأفراد،، وقد مكنتني هذه اليقظة الباكرة لمراجعة فكرة الحرية ومبادئ الديمقراطية الليبرالية من أن

أكون من أسبق شباب جيلي إلى مقاومة التيارات الفاشية والنازية الوافدة علينا من الغرب أوائل الثلاثينات وفي أواسطها. [*5]

وحين نشبت الحرب الأهلية الأسبانية كنت بوجداني أكابد مع الجمهوريين الأسبان وقد أتيح لي أيام الطلب في جامعة القاهرة أن أدرس الماركسية ومختلف النظم و المذاهب دراسة منهجية، كمادة من المواد المقررة في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب؛ وقد أحسست يومئذ بالصدع العميق الذي تجلى في صفوف أساتذتي الإنجليز بسبب الرياح العقائدية التي كانت تجتاح أوروبا كلها في تلك الأيام. فقد كان بينهم المحافظون من أمثال الأستاذ ر.أ. فيرنس، والأحرار الليبراليون من أمثال كريستوفرسكيف، والاشتراكيون من أمثال برين ديفيز وأو ين هولواي وجون كراير. وكان أساتذتي لا يخفون عنا انقسامهم في الرأي ومنهم من كان يسخر من معارضيه أمام التلاميذ. وكان أو ين هولواي يدفع إلي بكتب ماركس وانجلز وسوريل، أما ديفيز فكان يدفع لي بكتب الفابيين.

وذات يوم اختفى من بيننا جون كراير، ثم اتضح بعد أسابيع أنه تطوع في الحرب الأهلية الأسبانية ليقاتل في صفوف الجمهوريين، وكان سلوكه هذا بمثابة «سكاندال» (فضيحة) أصابت الجالية الإنجليزية في مصر. كل هذا ألهب عقلي ووجداني بالظمأ لمعرفة ذلك الصراع الرهيب الذي اجتاح أوروبا وبدأت نذره تظهر في مصر، ولكن تكويني الليبرالي الأول جعلني حتى هذه السن أعتنق نوعا من الفكر السياسي اجتمعت فيه الحرية والعدالة الاجتماعية[*6]، ووجدت هذا المركب في الفلسفة الاشتراكية الديمقراطية»[12].

وليس صحيحاً أن جميع المثقفين العرب الذين فقدوا إيمانهم بالغرب الليبرالي وبالحضارة الأوروبية بعامة فعلوا ذلك، لأنهم حكموا على الظواهر ولم توا جوهر الحضارة عن كثب [13]. فمنهم من عاش سنواته التكوينية في أوروبا، وتخرج في جامعاتها واستوعب ثقافتها بفهم ومعاناة. ولكن العلة تكمن في أن أوروبا ذاتها كانت تعاني أزمة ذاتية. عاصفة خلال هذه الفترة، ولم تكن في عافيتها كما كانت عندما رآها رفاعة رافع الطهطاوي بين 1826-1831 وصورها بإعجاب وانفتاح في «تخليص الابريز» [14] رغم ما كانت تحفل به من ثورات في ذلك الوقت، بل ربما بسبب تلك الثورات

الإيجابية ذاتها. إن لويس عوض-إذا شئنا تتبع مراحل التجربة ذاتها لمثقف شاب يعاني من مؤثرات عالمه وتحولاته في الوطن وفي أوروبا-يفقد بقية إيمانه في الفلسفة الليبرالية وأخلاقيتها المزدوجة ذات الوجهين عندما يكتشف خيانتها لمثلها حتى في موطنها الأصلي: «.. وحين سافرت إلى إنجلترا دخلت في مأزق فكري جديد أكد في نفسي الشك في سلامة الديمقراطية الليبرالية، أكد لي أنها لم تعد إلا واجهة للنظام الرأسمالي. فقد اتضح في أوروبا يومئذ إن الرأسمالية الإنجليزية والفرنسية والأمريكية ساهمت سراً في بناء الحزب النازي بملايين الجنيهات لتقيم من ألمانيا «حاجزاً صحياً» يقي غرب أوروبا من الشيوعية. ووجدت اكثر المثقفين من أبناء جيلي سواء في جامعة كامبردج، أو في جامعة لندن، أو في السوربون، يتظاهرون تأييداً للجمهوريين الأسبان، ويجمعون لهم المال واللبن، ومنهم من لبس بدلة القتال. وكانت خيانات الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية في أوروبا هي التي ألقت بي في هذا المأزق الفكري أثناء إقامتي بالخارج، فقد كان الديمقراطيون الاشتراكيون في أوروبا اكثر تفاهماً مع ألمانيا النازية منهم روسيا الشيوعية. وهنا قلت لنفسي: كلا، أي شيء إلا النازية والفاشية. حتى الديمقراطية الاشتراكية لا تملك دواء لأوجاع الإنسانية[*7]. هذا هو الدواء الذي تنفسته في أوروبا مدى ثلاث سنوات)»[15]

ومن الظاهرات الفاجعة في الحياة العربية الحديثة أن البناء الفكري والاجتماعي لا يتراكم طبقة فوق طبقة، ومرحلة بعد أخرى، ليعلو ويتكامل، بل ترى كل جيل يصاب بالخيبة في قناعات الجيل السابق ويضطر إلى هدمها وإعادة التجربة من نقطة البدء. ثم ما يلبث أن يفجع في قناعته ذاتها فلا يسلم شيئاً ثابتاً للجيل الذي يليه غير مرارة التجربة. فقد فُجع الإصلاحيون الأوائل في إمكانية إقامة مجتمع عادل في إطار الدولة العثمانية، وفجع القوميون الأوائل-بعدهم-في إمكانية إقامة مملكة عربية متحدة، ثم فجع الليبراليون في إقامة الديمقراطية والدولة العصرية في إطار الأوطان الصغيرة المجزأة التي قبلوا بها. وهاهو ذا جيل جديد قُبيل الحرب الثانية يقف على الأنقاض يحاول البحث عن منطلق البداية. (وسيفجع هذا الجيل أيضاً وأيضا في كل ما سيبنيه و يؤمله بعد ثلث قرن في كارثة 1967). ولكن لنبق حيث بدأت التجربة: «.. كنت دائم التفكير-

يقول لويس عوض بعد عودته من أوروبا-في عوامل التآكل التي استشرت في المجتمع المصري، لا أقصد التآكل الخلقي، وإنما أقصد التآكل الاجتماعي الذي تجدي في تصدع الفلسفة الديمقراطية الليبرالية التي تبلورت في دستور 1923. كان واضحاً عند الكثيرين أن تطور مصر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي خلال العشرين عاماً الفاصلة بين الحرب العالمية الأولى والحرب الثانية قد جعل من نظام الحكم المتمثل «نظرياً» في دستور 1923 هيكلاً بالياً ينبغي تجديده أو ترميمه على أقل تقدير... ومنهم من ذهب إلى أن الدستور ثوب فضفاض (الدستوريون والسعديون)، ومنهم من ذهب إلى أن الدستور ثوب ضيق (الوفديون)، ومنهم من ذاب إلى أن الدستور خرقة مهلهلة ملفقة، وان المجتمع المصري بحاجة إلى أسس جديدة أو إلى عقد اجتماعي جديد (الإخوان والشيوعيون).... فأخذت جماعات من الشباب بين المثقفين والعمال تبحث عن حل وسط ينقذ مصر من الشيوعية فيما يسمى بالاشتراكية الوطنية (النازية والفاشية). ولكن النازية أو الفاشية في مصر عجزت حقاً عن التغلغل في الشعب المصري لسبب بسيط وهو أن الشيوعية أو نقيض الموضوع بلغة أهل الجدلية، وهو ما ظهرت الفاشية لتحول دون انتشاره أو لإجهاضه لم يكن له وجود اجتماعي ملموس[*8]، ولأن البروليتاريا المصرية بسبب وحدة الكفاح ضد الاستعمار البريطاني وركيزته... لم تكن تحس بنفسها يومئذ كطبقة واضحة محددة المعالم... فبقيت في صميمها تساند العقيدة الديمقراطية الليبرالية ممثلة في الوفد... ولكن تجميد الحركة الوطنية والدستورية معاً بتوقيع معاهدة 1936، ثم بنشوب الحرب، عمق التناقضات الاجتماعية...» [16].

إذا كنا قد حددنا عام 1932 مؤشراً لبداية التحولات الفكرية الجديدة لدى الجيل المخضرم نظراً لتواتر الشهادات التحولية في-ذلك التاريخ وما بعده، فلربما كان عام 1936 هو العام الأنسب للبدء في رصد ظاهرات التحول على الصعب السياسي ومن الطبيعي أن يكون المفكرون والأدباء أسبق إحساسا بالتحولات. والحاصل أن تواتر وكثافة التحولات السياسية منذ 1936 كما سيفتح، بعد بروز لتحولات الفكرية منذ 1932 ينهض دليلاً آخر على إن هذه الفترة 1932/1936/1939، السابقة لسنوات الحرب، هي الفترة التكوينية الجنينية التي أخصبت في رحمها بذور التحولات

والاتجاهات الجديدة التي ستسود فترة ما بعد الحرب، وان فترة الحرب ذاتها لم تكن سوى زمن المخاض والولادة لتلك البذور التي تجذرت من قبل له[*9].

شهدت مصر [17] انتفاضة شعبية ضد الإنجليز عام 1935. وقد توصل حزب الأغلبية الشعبية (الوفد) مع القوة المحتلة في عام 1936 إلى اتفاقية جديدة، كان مأمولاً أن تجعل العلاقة بين مصر وبريطانيا «علاقة بين ندين»، بعد أن كانت بريطانيا تعترف لمصر باستقلال مشروع من جانب واحد حسب تصريح 28 فبراير 1922 [18]، ثم وقعت مصر اتفاقية «منترو» عام 1937 بإلغاء نظام «الامتيازات» الأجنبية القديمة وتأكيد التزاماتها القانونية الجديدة بشأن الأجانب المقيمات بأرضها أمام دولهم. كان هذا التطور الذي جاء بعد عهد ديكتاتورية إسماعيل صدقي الممتد بين 1930-1935 نقطة «فاصلة» في التاريخ المصري الحديث. ولقد اعتبرت فاصلة بمعنيين متناقضين من وجهتي نظر جيلين متعاقبين.

أما الجيل المخضرم فاعتبرها مكافأة لجهده نحو التحديث والاستقلال الديمقراطي. وكان كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» 1938 أبرز صوت متفائل تجاه هذا التطور، حيث أعاد صياغة أفكاره التجديدية «التغريبية» بشكل منهجي منظم انصب حول مسألة التعليم، ولكنه طرح بالوضوح ذاته المسألة الحضارية الكيانية برمتها، ولعله كان آخر صوت في الثقافة العربية يطرح الثقة بالحضارة الأوربية، ويدعو إلى قبولها كاملة بمثل هذه الجرأة وهذا الانفتاح قبل أن تقضي الردة العربية-الإسلامية الجديدة ضد أوربا على اتجاه التغريب العلماني الصريح الكامل. يقول طه حسين متخذاً حدث اتفاقيتي 1936/1937 بمثابة عهد جديد للتصالح الحضاري الدائم بين مصر وأوربا بعد أن انتهى خصامهما السياسي: «.. التزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع. التزمنا هذا كله أمام أوربا. وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات إلا التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوربيين في الحكم والإدارة والتشريع؟ فلو هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحيي النظم العتيقة[*10]، لما وجدنا إلى ذلك سبيلا، ولوجدنا أمامنا عقابا لا تجتاز ولا تذلل، عقاباً

نقيمها نحن لأننا حراص على التقدم والرقي. وعقاباً تقيمها أوربا لأننا عاهدناها على أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة» [19]

ولذلك لم يبق أمامنا غير طريق «واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب» [20]. أما المنطلق الحضاري لهذه الدعوة فيتلخص في الفرضية القائلة: «إن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط، وان تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط»[21]. وعليه فالعقل المصري-عبر هذه الرابطة المتوسطة-عقل أوروبي غربي يشارك أوروبا جذورها الحضارية منذ اليونان والرومان[*12].

وهكذا فإن الجيل الليبرالي الإصلاحي المتطلع عبر المتوسط إلى أوروبا هو الذي رأى في معاهدة 1936 تقدماً وتصحيحاً لمسار العلاقة بين أوروبا ومصر، أما الجياد الآخر[*13] فسيرى فيها من خلال «الميثاق الوطني» لعهد مقبل رأياً مناقضاً تماماً فقد: «كانت معاهدة سنة 1936، التي عقدت بين مصر وبريطانيا، والتي اشتركت في توقيعها جبهة وطنية تضم كل الأحزاب السياسية العاملة في ذلك الوقت بمثابة صك الاستسلام للخديعة الكبرى التي وقعت فيها ثورة 1919، فقد كانت مقدمة تنصر على استقلال مصر، بينما صلبها في كل عبارة من عباراته يسلب هذا الاستقلال كل قيمة وكل معنى» [22] وهذا الخطأ الكبير الذي وقع فيه جيل ثورة 1919 بعقد معاهدة 1936 سبقه انحراف أكبر في وجهة السير والتطلع-من وجهة نظر ثورة 1952- ذلك «أن القيادات الثورية(لثورة 1919) لم تستطع أن تمد بصرها عبر سيناء وعجزت عن تحديد الشخصية المصرية، ولم تستطع أن تستشف من خلال التاريخ أنه ليس هناك صدام على الإطلاق بين الوطنية المصرية وبين القومية العربية» [23].

إذن فهي الرجعة، في رحلة البحث عن الانتماء والهوية، من التحديق عبر المتوسط نحو «الذات الأخرى» الغريبة المتفوقة ومحاولة التطابق معها في الهوية، إلى مدّ البصر عبر سيناء نحو انتماء العروبة والإسلام باتجاه إعادة اكتشاف الذات (النحن) المتأصلة الراسخة.

والأرجح أن المراجعة والعودة بدأت جذورها في ذلك التاريخ الفاصل[*14] وبعده بقليل ولم يكن التقييم السلبي لتحولات 1936 مقصوراً على الرؤية الرسمية لعهد الثورة [24].

فلقد بدأ الجيل الشاب يكتشف شيئاً فشيئاً منذ ذلك الوقت أن توقيع معاهدة 1936 قد أدى إلى «تجميد الحركة الوطنية والدستورية» لأنها حوّلت النضال الاستقلالي إلى أسلوب المساومات، وأمكن تحديد الانعطاف التاريخي منذئذ: «ديمقراطية ليبرالية تفلس منذ 1936، فلا هي قادرة على تجديد فلسفتها الاجتماعية وبرامجها الاقتصادية، وكل يريد أن يرث هذه المؤسسة التي تسير إلى الإفلاس التام» [25]. والأكثر من هذا أن طه حسين ذاته سيعود بعد 1945 ليلقي في كتاب «المعذبون في الأرض» نظرة شديدة التشاؤم وغاضبة على مستقبل النظام «الليبرالي» القائم المتوجّه صوب المتوسط غرباً، وذلك من زاوية إخفاقه في تحقيق حد أدنى من العدالة الاجتماعية للجموع الآدمية المريضة الجاهلة، التي أصبح الإصرار على القول إنها تنتمي-بجذورها الحضارية-إلى أوروبا، وأن عقلها عقل أوروبي، ضرباً من الترف الفكري الطوباوي. وستكتمل المفارقة عندما سيصادر النظام كتاب هذا «الداعية» الذي كان من أشد المتفائلين بنموه وتطوره قبل بضع سنوات [26].

هذه التحوّلات ستكون في صميم الانعطاف من التوجه نحو المتوسط إلى التحرك صوب سيناء[*15].

ولم يكن الجذب والتحرك وحيد الجانب. فان أرض المشرق العربي التي بدأت مصر تتطلع إليها كانت هي الأخرى تشهد أحداثاً فارقة ذات أهمية موازية تجعل من تبادل التأثير بين الجانبين عملية تفاعل متكامل. ففي سوريا قامت انتفاضة شعبية عام 1936 ضد الحكم الفرنسي كانت أشد عنفاً من انتفاضة مصر في العام ذاته [27]. وفي ذلك العام وافق رجال «الكتلة الوطنية»-المشابهة لحركة الوفد المصري-والمكوّنة من الزعماء التقليديين ذوي الوجه العصري، وافقوا: «على طمس خلافاتهم والاتحاد لمجابهة الفرنسيين وكانت قمة مجهوداتهم هي المفاوضات مع حكومة «بلوم» عام 1936 من أجل إبرام معاهدة، تلاها تشكيل حكومة «كتلوية»،.. ولكن البرلمان الفرنسي بعد تأجيلات عديدة لم يصادق على المعاهدة، فتقوضت

بذلك شعبية الكتلة ونفوذها، وقد تكون نذر اقتراب الحرب هي التي منعت اختلال النظام وقيام انتفاضة وطنية، إلا أنه قبيل الحرب كانت الكتلة قد غدت عاجزة في تجربتها الحكومية الأولى، ولم تنته مفاوضات المعاهدة التي أجرتها بانهيار الآمال الوطنية فحسب، وإنما انتهت أيضاً إلى الإخفاق في منع ضياع لواء «الإسكندرونة» وإلحاقه بتركيا عام 1939، أما سلطتها في الداخل فقد تقوضت بسبب وجود عدد كبير من الضباط والمستشارين الفرنسيين، وكانت سورية المستقلة لا تزال بالنسبة إليهم أمراً شاذاً لا يقبلون به، على حين حوّلت أعمال الشغب ومظاهرات الجماهير وقذف حركات الشباب-شبه العسكرية-المتنافسة «للأحجار» حوّلت الشارع إلى جحيم»[28]. وقد أدى هذا الوضع إلى بروز انشقاق في الكتلة الوطنية وظهور حزبين متنافسين على أنقاضها هما «حزب الشعب» وقاعدته حلب، و «الحزب الوطني» النافذ في دمشق. وكان هذا الانشقاق قد سبقه تصدع مماثل-قبل شهور-في حزب الوفد المصري حيث انفصل عنه «السعديون» بقيادة أحمد ماهر، مما يؤكد أن هذه التجمعات التقليدية ذات الرداء العصري، لم تكن على قدر من التماسك الفكري والتنظيمي وان تأزمات هذه الفترة أخذت تكشف عن تكوينها الهش. ومن هنا ملاحظة المستشرق جاك بيرك من أن الاندفاعة الوطنية الأولى في أي قطر عربي تميل إلى إيجاد تجمّع عريض غير متجانس (الكتلة الوطنية في سوريا، الوفد في مصر، الاستقلال في الجزائر، الدستوري في تونس حيت تتكون من عناصر متباينة متناقضة هدفها الوحيد الجامع تحقيق الاستقلال السياسي، ولكن سواء جاء الاستقلال عن طريق المفاوضة أو الثورة، فان هذه التجمعات سرعان ما تتصدع وتحل الانشقاقات الفكرية والشخصية محل الشعور الوطني العفوي الشامل[29].

ورغم أن المعاهدة السورية الفرنسية المأمولة قد أخفقت سياسياً، وكانت أقل بريقاً بكثير من مثيلتها المصرية فإن صوتاً «ليبرالياً» سورياً مشابهاً لصوت طه حسين-ولكن من صفوف المتحمسين للقومية العربية والوحدة- ارتفع أيضاً في هذه الفترة داعياً إلى تجاوز ظواهر السياسة الفرنسية الاستعمارية، وانفاذ البصر في وجه فرنسا الحقيقية القادرة وحدها على تفهم القضية العربية ودعمها، واستيحاء تلك القيم التحررية الإنسانية

الرائعة التي جسدتها حركة الثورة الفرنسية [30]. هذا الصوت هو كتاب إدمون رباط الذي صدر بالفرنسية بعنوان Unit Syrienne et Devenir Arabe (الوحدة السورية والصيرورة العربية) وكان رباط قد اشترك في مفاوضات المعاهدة المخفقة مع فرنسا؛ وبرغم عروبته ووحد ويته فانه قصر مفهوم «الوطن العربي» على آسيا العربية ورأى أن مصر مازالت منشغلة بذاتها وان المغرب مازال غالباً عليه الشعور الديني الخالص [31].

وإذا كانت معاهدة 1930 التي وقعها العراق مع بريطانيا-ثم دخوله عصبة الأمم مستقلاً 1932- قد رمزا إلى النجاح العراقي النسبي في تلك الفترة في الحقلين الداخلي والخارجي، وجعلاه مثالاً يحتذي من جانب مصر وسوريا في بحثهما عن وضع سياسي ودولي مماثل، وأكدا زعامته العربية، وصانا حدوده الشمالية (الموصل) من الخطر الذي داهم الإسكندرونة، فان هذه المكاسب، التي مثلّت أقصى ما وصل إليه العرش الهاشمي وسياسة الزعماء التقليديين، لم تغير تغييراً يذكر من أسس البُنية الاجتماعية في العراق القائمة على التعددية الطائفية والعرقية والعشائرية، ولم تحسن من وضع الأغلبية الأمّية الفقيرة. وهكذا جاء التقدم الدستوري الأحادي الجانب ولم يحرك من جمود الأوضاع في المجالات الاجتماعية والحضارية الأخرى[32]. بل أن العراق فاجأ الشرق العربي بأول انقلاب عسكري في تاريخ هذه المرحلة (انقلاب بكر صدقي)، وفي السنة الخصبة سياسيا 1936، معطياً إشارة مبكرة للدور المتعاظم المقبل الذي ستقوم به «المؤسسة العسكرية» الناشئة في حياة المجتمعات العربية. وقد سبقت وصاحبت هذا الانقلاب-الذي تميز بالعنف الدموي-موجة قومية عربية متصلبة كانت تعبيراً عن دور العراق العربي القيادي في ذلك الوقت[*16]، واستمرار ضيقه بالوجود البريطاني، وردة فعله تجاه تفاعلات القضية الفلسطينية عام 1935/1936، وبداية تأثره-مع المشرق العربي كله-بالمد القومي المتطرف في ألمانيا النازية[33]. ومن ناحية أخرى، على صعيد الظاهرات الجديدة، شاركت في الوزارة الانقلابية جماعة «الأهالي» ذات الاتجاه الاشتراكي بزعامة كامل الجادرجي [34]، وهي حركة تتشابه في تكوينها الاجتماعي وملامحها الفكرية مع «يسار» حزب الوفد المصري، وتطمح إلى إقامة نظام اجتماعي توفيقي يجمع بين الاشتراكية والديمقراطية في «مركّب» متوازن كالذي طمح إليه

لويس عوض في نهاية مطافه الفكري، مع اهتمام خاص بأوضاع الطبقات الفقيرة والعمال[35]. ولعلها المرة الأولى التي تصل فيها جماعة ذات ميول اشتراكية إلى المشاركة في الحكم في بلد عربي خلال تلك الفترة المبكرة (في الوقت الذي اقترب فيه الحزب الشيوعي السوري من حكومة الكتلة الوطنية في سوريا عهد قيام الجبهة الشعبية اليسارية الحاكمة في فرنسا 1936). غير أن هذا الانقلاب لم يغيّر من إطار النظام القائم، كما لم يمثل خطوة لتحسينه. كان تعبيراً عن الأزمة أكثر من كونه حلاً لها، وانحصرت أهميته في مؤشراته المستقبلية الخطيرة.

وإذا كان عام 1936 قد شهد هذا الانعطاف في تاريخ كل من مصر وسوريا والعراق فانه كان في فلسطين عام بداية النكبة والكارثة على صعيد وجودها الشعبي، ولن يكون عام 1948- الذي يعتبر عادة عام النكبة-إلا التاريخ الرسمي لقيام إسرائيل وهزيمة الحكومات العربية وجيوشها. أما فلسطين الشعبية المالكة لزمام أمرها فقد تم ضربها وحُسم مصيرها في تلك الفترة المبكرة أيضاً 1936-1939. يؤرخ غسان كنفاني الذي عانى تطوّر قضية فلسطين-من الداخل-فكراً وانتماء: «في اعتقادي بأن هزيمة عام 1948 لم تكن الحلقة الأولى في الكارثة الفلسطينية؟ وأريد أن أشدد على القول أن الكارثة الفلسطينية بدأت عملياً في الهزيمة التي منيت بها انتفاضة عام 1936 في فلسطين. وما حدث عام 1948 كان نتيجة لتلك الهزيمة، وبالتالي حلقة ثانية، وهذا يعني أن دراسة ثورة 1936 أمر أساسي» [36].

ولقد كان القلق العميق الناجم عما يتبلور في فلسطين من خطر ومن هزيمة قومية محققة في طليعة أسباب التحولات السياسية المتزامنة التي أشرنا إليها في بلاد الثقل العربي منتصف الثلاثينات [37] إذ أدركت الشعوب العربية بحدسها مغزى التحدي المقبل-وهي تعاني من عبء تحد قديم مقيم-فانعكس ترافق الخطرين واندماجهما في معسكر غربي متحالف مع الصهيونية، في ردات فعل عنيفة متتالية من قبل أن تأتي الهزيمة سافرة الوجه بعد عقد من الزمن في 1948.

إن ترافق هذه الانعطافات المتزامنة في أقطار «الثقل» العربي، بعد أن كان كل بلد عربي يعاني مشكلاته منفرداً خلال الفترة السابقة، يدل على أن تحولاً عميقاً واحداً كان ينغرس و يتجذر في المنطقة العربية المتقدمة

بأكملها، لتستعيد وحدة تاريخها من جديد بعد أن تجزأت تجاربها التاريخية منذ أواخر العصر العثماني مروراً بالعهد الاستعماري، وإذا كان العرب قد وجدوا في الصدع الأوربي-بين النازية والديمقراطية-فرصة لإظهار رغباتهم وآمالهم الحبيسة المكبوتة، فان السبب الحقيقي العميق للتحول ليس الصراع الأوربي البعيد، وإنما هو إخفاق «التسوية» التي فرضها الغرب-بأشكالها السياسية والثقافية وشبه الحضارية-في تلبية الحاجات والأشواق الاجتماعية والروحية العميقة لمجتمعات الشرق العربي [38]، الذي عاد إلى البحث عن جذوره وهويته الأصلية بعد أن فرض عليه الغرب تغيير وجهه وقلبه في هزائم-مادية ومعنوية-متتالية منذ القرن الماضي، وجاءت الحرب الثانية لتكون فرصة لا سبباً لرفض التسلط الأوربي السياسي والحضاري، ذلك الرفض الذي كان يتراكم و ينمو منذ بدء العهود الأولى للاحتلال وتفاقم التحدي الكياني العقيدي [39].

وإذا كان التحدي (الصهيوني) الجديد الذي اختلق مع بداية اضمحلال السطوة الغربية، ضماناً لمستقبل النفوذ والوجود الغربيين في هذه البقعة الحساسة من العالم [40] قد أثار ردود فعل عفوية وغريزية لدى الشعوب العربية [41]، فانه على الصعيد الفكري ترك آثاراً أبعد واستثار استجابات متنوعة متناقضة. إذ «أن إسرائيل جاءت في مرحلة زادت من تشتت العرب الفكري، فهي-بكيانها الغريب المعقد الذي يحمل ظلالاً شتى تبدأ من الأسطورة الدينية إلى استخدام أعقد وسائل العلم الحديث-أدت إلى ردود فعل متضاربة في العقل العربي العام، فالذين رأوا من إسرائيل جانبها القائم على الأسطورة الدينية وجدوا أن الدفاع ضدها يكون في الرجوع إلى الماضي، واعتبروا إن تسلل الأفكار الجديدة إلى المجتمع كان سبب الهزائم.

والذين رأوا في إسرائيل نظامها القائم على الحريات الليبرالية وتعدد الأحزاب قالوا: إن الحل في الأخذ بالليبرالية الأوربية، والذين رأوا إن الأساس في الظاهرة الإسرائيلية هو ارتباطها العضوي بالاستعمار العالمي قرروا أن الحل هو الثورة الاجتماعية الشاملة بل والثورة العالمية. [42]

غير أن هذه الاستنتاجات لن تُستخلص كلها دفعةً واحدةً. إن أول ما سيبدو من الخطر الصهيوني جانبه الديني. فقد كان الشرق العربي يعاني

من حركة التبشير والتغريب في ظل النفوذ الغربي الذي ازدوج وجهه الصليبي القديم بوجهه الاستعماري والتحديثي الجديد (في نظر هذا الشرق) [43]، وكان طبيعياً أن يُربط الخطر اليهودي الجديد بالموجة التبشيرية الغربية، لذلك كان رالفعل التلقائي الأول إسلامياً دينياً أو قومياً مرتبطاً بالدين[*17]. وإذا كان كيان معاد قد نشأ قي قلب المنطقة على أساس ديني قديم، وإذا كان كيان مصادق آخر في العالم الإسلامي، هو الدولة الباكستانية الجديدة المسلمة (1947)، قد أثبت عمليا وجاهة «الانتماء» الديني ورفض الصيغة العلمانية للتعايش القومي المتنوع الذي طُرح في شبه القارة الهندية [44]، وإذا كان الغرب المستعمر بمسلكه العملي يعطي المبررات للاقتناع بصليبيته وتبشيريته، رغم رسالته التحديثية العلمانية المعلنة (بل إن هذه العلمانية ذاتها كانت أيضا مصدر ريبة عميقة) [45]، فهل كان يمكن، والحالة هذه، للإحياء القومي في الشرق العربي أن ينفصل عن الدين، على ما بين العروبة والإسلام من تطابق تاريخي كياني، وعلى ما بين السياسة والدين من ترابط عضوي في الرسالة الإسلامية [46]؟؟

3 ركائز التحولات الجديدة

تسييس الإسلام العربي

الإسلام-في حقيقته العقيدية التاريخية-نظام كلّي شمولي لا يفصل الدين أن الدولة، وليست ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها بالتشريع أو التوجيه. إلا إن هذه «الحقيقة» تعرضت لتحديات عملية قبل العصر الحديث بأزمان عندما تجزأت دولة الخلافة الإسلامية وقامت سلطنات وممالك تستند إلى سلطة القوة وضروراتها اكثر من استنادها إلى سلطة الشريعة وأخلاقياتها. ولكن برغم ذلك، بقيت الوحدة المعنوية لـ «دار الإسلام» قائمة ضميرياً وحضارياً، وسياسياً إلى حد ما، و بقي الخليفة العباسي يرمز لوحدة الإسلام السني، حتى إن سلاطين المماليك شعروا بالحاجة الأدبية لنقل مركزه إلى مصر ليضفي «الشرعية» على حكمهم، ثم استمرت هذه الوحدة بخضوع الشرق العربي، وأجزاء إسلامية أخرى، للدولة العثمانية.

وفي العصر الحديث، عندما اشتد الضغط الغربي على الإسلام، جرت محاولات لإحياء الخلافة وإعطائها امتداداً إسلاميا شاملاً يتخطى حدود السلطنة العثمانية، وتم إعلان السلطان

العثماني خليفة للمسلمين [1]. ولقد نشأت أزمة ضميرية دينية وشرعية سياسية عندما ألغيت الخلافة،[2] (سنة 1922) وتم تقسيم الشرق العربي إلى دويلات «وطنية» حسب المفهوم العصري. إذ قام تعارض وتناقض بين الإنماء التاريخي والعقيدي-«الشرعي» القديم-لدار الإسلام وبين الولاء المفترض للوطن المحلي المحدود، بين الارتباط بالجماعة أو «الأمة» المعنوية الكبيرة وبين التبعية لأرض محددة. ولم تسمح المخططات الغربية بظهور كيان عربي بديل يعطي للعرب حسّ لانتماء وشعور الوحدة وتحقيق الذات تعويضا عن فقدان الهوية الجماعية القديمة.(لذلك ارتد العربي عملياً لولائه العائلي العشائري، أو المذهبي الطائفي، أو الإقليمي المحلي، ولم يتحقق الولاء الوطني).

وظلت الثورات العربية المضادة للغرب تتخذ طابعاً إسلامياً جهادياً إلى ما قبل الحرب الأولى، كثورة عبد القادر في الجزائر (1832-1847)، والثورة المهدية في السودان (1881-1898) والثورة السنوية في ليبيا (1912-1917) وحركة الحزب الوطني في مصر (1905-1908) [3]، إلا أنها مع سنوات الحرب العظمى وبفعل حركة التقسيم الغربية ومؤثرات التطور الحديث، وتسرب الضعف ثم الانهيار للكيان الإسلامي الجامع، بدأت تتخذ طابعاً عربياً ووطنياً ومحلياً، ولربما بقي الإسلام عنصراً من عناصرها ولكنه لم يعد طابعها المميز والمهيمن. ينطبق ذلك على الثورة العربية في الحجاز 1916، والثورة المصرية 1919، وثورة العشائر العراقية 1920 والثورة الوطنية السورية 1925. و يلاحظ المؤرخ برناردلويس انه منذ عام 1920 تقريباً: «كان الشكل الغالب للتعبير عن الولاءات السياسية والآراء والمطامح والمصالح غربي الطابع، وقام كثير من الأحزاب السياسية العلمانية التي نشرت برامجها وكسبت على أساسها المؤيدين» [4]. ولكنه يضيف: «ويمكننا ملاحظة بدء زيادة الاهتمام بالإسلام في الفترة ما بين 1930- 1940... وبانتهاء الحرب العالمية الثانية ونتيجة تراخي الضغط الغربي سنة 1945 برزت فجأة وبصورة قوية واسعة مجموعة من الحركات الإسلامية، التي عبّرت عن راديكالية متطرفة من النوع الذي تتابع على العالم الإسلامي منذ عهد «القرامطة» و «الحشاشين» إلى عهد شامل داغستان ومهدي السودان» [5].

ومن وجهة نظر مؤرخ إسلامي سلفي بدت صورة التراجع أولا بهذا

الشكل: «تمخضت الحرب العالمية الأولى وما ترتب عليها وتلاها من تقلبات عن أخطر ظاهرة في حياة الإسلام والمسلمين، فللمرة الأولى في حياتهم سقطت الخلافة بعد أن اتصلت حلقاتها خلال ثلاثة عشر قرنا ونصف قرن، تنقل مركز الخلافة الإسلامية فلا بين عواصم البلاد الإسلامية المختلفة، ولكنه ظل في كل الأحوال رمزاً للرابطة التي تجمع بين المسلمين في شتى بقاع الأرض.

وظلت الدولة القائمة بأمر الخلافة مكلفة في نظر المسلمين برعاية شؤونهم وإسعاف منكوبهم والأخذ بيد ضعيفهم وإقامة شريعة دينهم وشعائره، وكانت دولة الخلافة تقوم بواجبها كاملاً أو تفرط فيه وتتساهل في بعضه حسب الظروف والأحوال. ثم إن الحرب الأولى قد تكشفت عن وقع البقية الباقية من بلاد المسلمين تحت سيطرة الدول الغربية ولم يعد بين الدول الإسلامية دولة واحدة تملك أمر نفسها، أو تستطيع الاستقلال بشؤونها. أما تركيا-مقر الخلافة الزائلة-التي سمحت الظروف بأن تحتفظ بشيء من القوة والاستقلال فإنها لم تكتف بالتخلي عن الخلافة، بل انسلخت من إسلامها-أو كذلك أرادت لها حكومتها-بل لقد أمعنت في استدبار الدين حتى حاربت بكل قسوة أي محاولة ترمي إلى إحياء المبادئ الإسلامية»[6]... أما حركة الإحياء الإسلامي والاستجابة للتحدي فتبدو على النحو التالي من الوجهة السلفية: «.. ثم لم يلبث العالم الإسلامي-والعربي منه خاصة-أن اجتاحته موجة من الذعر، ومن الإحساس بالخطر دعته إلى التماسك والى الاستجابة لنداء الداعين إلى الجامعة الإسلامية، وذلك على اثر اشتداد حملات التبشير في ربوعه، وعلى أثر ما توالى من أنباء محاولات فرنسا السافرة للقضاء على الإسلام وعلى اللغة العربية في شمال أفريقيا، وجرائمها وجرائم إيطاليا الوحشية (في ليبيا) في التنكيل بزعماء المسلمين المطالبين بحرية بلادهم، وأعان على بعث الحمية الدينية تنبّه المسلمين إلى خطر اليهود واشتباكهم معهم في معارك دامية منذ 1929»[7]

ويلاحظ جون س. بادو (رئيس الجامعة الأميركية في القاهرة سابقاً) الذي عاش عدة سنين في مصر والعراق: «.. في معظم أقطار الشرق الأوسط قبل الحرب العالمية الثانية... كان الاتجاه نحو العلمانية ونحو الإصلاحات الاجتماعية.. وكان الدين كثيراً ما يقرن بالمحافظين والمتحجرين

الذين يأبون التقدم والسير مع الركب، فإذا لم يستطع تحقيق التقدم الاجتماعي بمعاونة الدين فمن الواجب تحقيقه بدونه.. واليوم (بُعيد الحرب) إذا مررتم خلال الشرق الأوسط، ونظرتم نظرة تمحيص وتدقيق، فستجدون.. أن الدين أخذ ينبعث ويتبوأ مركزاً فعّالاً في الحياة، في حين كان كثير من الناس قبل الحرب العالمية الثانية يعتقدون بان انبعاث الدين بهذا الشكل أمر مستحيل... إن الدين لسبب من الأسباب قد عاد إلى مسرح الحوادث في الشرق الأوسط منذ سنة 1939[*]، وان الاتجاه العلماني قد خفت غلاؤه، ولم يحدث للإسلام تفكك حسبما كان منتظرا. وعلينا اليوم أن نأخذ الدين بعين الاعتبار ونعيره من الاهتمام اكثر مما كنا نفعل قبل الحرب. ولو اقتصر ذلك على اعتباره عامة اجتماعياً»، ويخلص إلى القول إن الإحياء الذي يقصده ليس عقيدياً فكرياً-(إذ لم يحدث انبعاث حقيقي بنظره في هذا الجانب)-وإنما هو على وجه التحديد: «إحياء للدين كعامل اجتماعي وكحزب سياسي وكجزء من كيان المجتمع. وحيثما تجدون الدين يعمل بنشاط.. فستجدونه قوة من هذه القوى الاجتماعية» [8].

ويسجل عباس محمود العقاد جانباً آخر من هذه الظاهرة، وبعكس ج. س. بادو، فانه يرى لها جانباً فكرياً خصباً. كتب يقول في أغسطس 1935: «نحو عشرين كتاباً صدرت عن الإسلام في أقل من عام، من أشهرها (الإسلام والحضارة العربية) لكرد علي، و (ضحى الإسلام) لأحمد أمين، و (حياة محمد) للدكتور هيكل، و (الإسلام والتجديد) لمترجمه عباس محمود[*2] (يقصد كتاب شارلز آدمز Islam and Modernism in Egypt) و (على هامش السيرة) لطه حسين، و (الشرق الإسلامي) لحسين مؤنس، و (من أخلاق العلماء) للأستاذ محمد سليمان، و (حاضر العالم الإسلامي) لمترجمه عجاج نويهض (مؤلفه لوثروب ستودارد وقدّم له شكيب أرسلان)، وكتب أخرى عن حياة النبي لفريد وجدي ورشيد رضا وغيرهم من أفاضل العلماء. وهذا عدا (مجلات إسلامية) كثيرة، وكل أولئك ظاهرة اجتماعية أحق بالبحث، ويزيدها استحقاقاً أن معظم المؤلفين هنا من غير الدينيين المتفرغين للمسائل الدينية الذين لا يستغرب منهم طرق هذه الموضوعات. إن السبب العالمي الأكبر (لهذه الظاهرة) هو فشل الفلسفة المادية في إقناع العقول وإرضاء النفوس.. بعد اجتياحها العالم زهاء قرن كامل واغترار الناس بها في غير

طائل، وانتظارهم منها التعليلات والتفسيرات التي تعبوا في البحث عنها.. أما السبب الشرقي فهو اليقظة العربية واللياذ بالعقيدة التي تعيد ذكرى المجد القديم، وتحمي أصحابها من غارات أعدائها في العصر الحديث، ففي الحجاز واليمن والعراق وسورية وفلسطين ومصر وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش والسودان والصحاري الأفريقية والهند والجزر الآسيوية (أي «دار الإسلام» كلها) حديث دائم عن الإسلام والعرب، ورغبة دائمة في القراءة عن تاريخ المسلمين وزعماء المسلمين، وما يرجى بعد اليوم للإسلام والمسلمين. ومن كان قد اطلع على طرف من العلوم العصرية من أبناء هذه الأقطار المترامية فهو يشتاق أن يرى الإسلام على هدي هذه العلوم، وأن يحكم الصلة بين زمانه وآرائه وبين ما سلف من الأزمنة والآراء[*3]. والتبشير يلي هذه الأسباب في العمق والقوة، فان حركة المبشرين قد اشتدت أثناء الأزمة المالية والضنك السياسي فحولت إليها كثيراً من سخط الناس على الحالة الاقتصادية والحالة السياسية فوق ما أثارته من غيرة النافين على الاستعمار ويحيط بهذه الأسباب جميعاً سبب شامل، ذلك هو الفزع من الشيوعية والاعتصام منها بالعقائد الروحية التي لا تسيغ المذاهب المادية[9].

والواقع إن الإسلام لم يكن بحاجة إلى حركة تسييس متقصّدة أو وافدة، لأن السياسة لم تنفصل عنه أساساً. بل إن ما حدث كان العودة إلى الفهم الأصلي للإسلام أو العودة إلى إطلاق قواه الاجتماعية السياسية الكامنة، (وهي ظاهرة يمكن أن تتكرر لدى كل حالة تأزم تمر بالمجتمع الإسلامي). ففي عهد السيطرة الغربية المباشرة (في مصر منذ الاحتلال 1882 وفي المشرق منذ الاقتسام 1918) ثم في عهد الحكومات غربية الولاء، لم تجد قوة الإسلام السياسية الاجتماعية متنفساً تعبّر من خلاله عن ذاتها وظلت مكبوتة حبيسة، وانحصر الإسلام على الصعيد الشعبي في جوانبه الدينية ونشاطه الصوفي، بينما كانت الأقلية المتعلمة والنافذة تتأثر بالغرب فكراً وسلوكاً، وبينما كان التأثير الاجتماعي والتربوي الغربي يضغط على الحياة الإسلامية حتى في الجوانب البعيدة عن السياسة والفكر. غير أن هذا التراجع للإسلام والتقدم من جانب المؤثرات الغربية العلمانية في الوقت ذاته حدثا في ظل السيطرة الأجنبية المباشرة وبتأييد ضمني منها [10]؛ وارتبطت الظاهرتان (الاستعمار والتغريب) عملياً وفي أذهان الناس، ولم

يثبت أن «العلمنة» الجارية عملية اختيار جماعي حر، وما أن تراخت القبضة الغربية-كما لاحظ المؤرخ برنارد لويس-حتى انقلبت الصورة تماماً، فإذا الإسلام باعتباره قوة عقيدية اجتماعية سياسية جامعة، يتقدم، وإذا الليبرالية العلمانية تنحسر، وحتى الليبرالية المخففة المطعمة بعناصر تراثية أخذت تزيد من تقبّلها للأفكار الإسلامية، وتبين أن التربة الاجتماعية العربية المسلمة-كما لاحظ الدكتور هيكل-غير مستعدة لتقبل البذر التغريبي بصورته تلك وبالأسلوب الذي ارحم به، وأصبح واضحاً أن رغبة العرب في دفع السيطرة الأوربية عنهم تفوق بكثير رغبتهم في استيعاب الحضارة الأوربية، (على الرغم من ضرورة الاستيعاب الحضاري لدفع السيطرة)، أو أن هذا المجتمع-على أقل تقدير-يريد أن يسترجع كيانه الذاتي وهويته الأصلية-اللذين أجبر على التخلي عنهما-ثم يقرر لنفسه أي موقف يتخذ من الحضارة. ذلك أن التحضير لا يمكن أن يكون بالإكراه وبتفتيت الشخصية الجماعية الأصلية لمن يراد تحضيرهم، خاصة وان ذلك كان يتم تحقيقاً لمصالح قوى الحضارة المسيطرة، لا لهدف تحضيري مجرّد خالص.

وإذا كان للتأثير الغربي من إيجابية، فانه نشر التعليم، وساعد بأفكاره ونظمه على تسييس الجماهير من خلال الأحزاب والانتخابات والصحافة والسماح بمبدأ المعارضة في الحدود المرسومة، ولكن عندما دخلت الجماهير في العملية السياسية الحديثة وبدأت تمارس تأثيرها الحزبي والانتخابي، ونشاطها السياسي في الشارع، تبين أنها لم تدخل هذه العملية بأفكار ديمقراطية غربية، وبسلوك «الليبرالي» متفتح-على طريقة ناخبي حزب المحافظين البريطاني أو الراديكاليين الفرنسيين مثلاً-وإنما دخلتها بمشاعرها الإسلامية الجريحة ومسلكها العفوي الغليظ الساذج وكل تراثها القديم؟ وهذا أمر طبيعي فهذه هي «الإيديولوجية» الكيانية الوحيدة التي امتلكتها وتمتلكها وتحسن التعبير عنها[(*4)]، والتي دُفعت دفعاً إلى مزيد من التمسك بها بسبب المسلك الغربي المضاد وأوضاعها السيئة في ظل الحكومات المفروضة عليها. وهكذا فان العودة إلى تسييس الإسلام كانت عاملاً هاماً في خلق الجو الثوري الانقلابي بالمنطقة، والمؤرخ برنارد لويس يلاحظ بحث إن جميع «الثورات» منذ عهود الإسلام الأولى كانت تأخذ طابعاً دينياً صريحاً، وتلجأ إلى المفهومات الإسلامية ذاتها في تبرير رفضها

للأنظمة الحاكمة الممثلة للإسلام الرسمي [11]. فما بالك إذا جاءت الثورة ضد حكومات محلية مختلطة، للأوربيين فيها الكلمة العليا؟

وعليه فإن التغيير لم يعد ممكناً من خلال المعارضة البرلمانية ضمن الإطار القائم-رغم أن الأحزاب الجديدة عملت على تشكيل جبهات معارضة ذات أثر في البرلمانات ولكن دون تقدم يذكر-وهذا من أبرز علائم إخفاق الشكل الديمقراطي الغربي وعدم ملاءمته للظروف السائدة في الشرق العربي، (إذ من أهم فضائل الديمقراطية الصحيحة قدرتها على فتح باب التغيير من خلال استمرار الشرعية، خاصة في أوقات التأزم). أما الإسلام فقد أعطى أجوبة ملائمة تجاه القضايا الملحة الثلاث: «إضاعة الغرب احترامه عند العرب، ضرورة خلق مقاومة محلية موحدة، نزول الحكومات إلى صفوف جماهير الشعب؟ وذلك لأن الدين يستطيع أن يقدم أنماطاً للثقافة غير غربية وغير ديمقراطية. لأنه ليس لغة فحسب، وإنما هو مجتمع أيضاً. وإذ أخذت مكانة الغرب في الانحطاط كان لابد من بعث الطريقة الشرقية، أي المثل الدينية.. وأخيراً فقد كان الدين هو العامل الجامع بين أبناء الشعب الذين لا يعرفون القراءة والكتابة، ولا يعرفون شيئاً عن السياسة، ولكنهم يعرفون شيئا عن الدين. وعلى هذا فالدين قد يكون أداة صالحة لربط جمهور الشعب بقضية من القضايا العامة. وأنني لأعتقد بأن هذه العوامل مجتمعة قد ولّدت من الدين قوة سياسية انبعثت في «فدائيان إسلام» و «الأخوان المسلمين» و«شباب محمد» وفي سواها من الجماعات المنتشرة في كل مكان من الشرق الأوسط. وهكذا عاد الدين فظهر مجدداً على مسرح الحياة السياسية» [12].

هذا فيما يتعلق بإعادة تسييس الإسلام، أما العروبة الحديثة في المشرف فإن الدراسات المتعلقة بتطور الفكرة القومية-من استشراقية وعربية-قد أسهبت في تبيان مراحلها وظروفها [13]، ولسنا بصدد الدخول في تفصيل ذلك.

ولكن لابد من التوقف لدى مسألة هامة هي مسألة تحديد ماهية العلاقة بين الإسلام والعروبة-خصوصاً بالنسبة للفترة موضع البحث-لأن هذه العلاقة كانت وما تزال مصدر بلبلة فكرية، ليس على صعيد العقل العام فحسب، ولكن حتى بالنسبة إلى الطليعة المفكرة والقادة العرب أنفسهم.

لقد كان واضحاً وحاسماً بالنسبة لجيل لطفي السيد [14] وطه حسين أن القومية المصرية هي محور الشخصية الجماعية والولاء الفردي، وأن قيم الحضارة الأوربية العلمانية هي «العقيدة» أو «الإيديولوجية» المطلوبة لتلك جالشخصية»؛ وان الإسلام والعروبة يمثلان رافداً مهماً ضمن الروافد المتعددة للتراث المصري المتنوّع الموغل في القدم، ولكنهما لا يمثلان شيئاً اكثر من ذلك. كما إن ساطع الحصري في المشرق-على خلافه الشهير مع طه حسين حول أولوية العروبة أو المصرية-كان حاسماً أيضا بشأن علمانية العروبة، فلقد رأى أن العامل الثقافي اللغوي الشعوري، لا العامل الديني، هر أبرز عوامل تكوين القومية العربية، وان دولة الوحدة العربية لابد وأن تكون علمانية تفصل بين الدين والدولة [15]. وإذا استثنينا جدل العروبة-الفرعونية الناتج عن رغبة الحصري في كسب مصر للاتجاه العربي، فانه لا يوجد خلاف فكري بينه وبين طه حسين من حيث قبولهما للقيم العلمانية والتصور الغربي لنشوء القومية (أياً كانت حدودها الجغرافية)...

ولكنا لو عقدنا مقارنة أخرى بين ساطع الحصري وميشيل عفلق-وكلاهما من دعاة الفكرة العربية البارزين-لوجدنا دائرة الخلاف تتسع من حيث تحليلهما لجوهر القومية العربية، ولرأينا طه حسين ومعارضه العروبي العلماني ساطع الحصري يقفان معاً في ناحية، بينما يقف ميشيل عفلق في ناحية أخرى؟ ولتبينا أن مسألة الفصل بين القومية-مصرية كانت أم عربية-وبين الإسلام ليست بالسهولة الواضحة المستقرّة التي أوحى بها «التفاؤل» الليبرالي العلماني الأول. فساطع الحصري-المنتمي للجيل الليبرالي المخضرم-عربي مسلم عاش مطلع شبابه في تركيا [16]، وأحس بالفارق القومي بين العرب والأتراك بصورة محسوسة، وبسبب غلبة الأفكار العلمانية وسيادة تأثير حركة تركيا الفتاة في تلك الفترة رسخ في تكوينه النظري المثالي-عن بعد-إن أمته العربية الجديدة الصاعدة يمكن أن تعيد وحدتها على أساس علماني كسائر قوميات أوربا التي انسلخت عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة، أو كتركيا الجديدة المنسلخة عن دولتها العثمانية القديمة على أقرب تقدير. لكن الحصري طرح أفكاراً، ولم يشكل حزباً عربياً وحدوياً يواجه وقائع الحياة اليومية ومشاعرها في بلد عربي. أما ميشيل عفلق المسيحي الذي ناضل والده مع المجاهدين العرب المسلمين في دمشق الشاب

ضد الاستعمار الفرنسي، والذي التزم بالعمل الحزبي بين الجماهير المسلحة، والذي جاء-وهذا مهما-في عهد شحب فيه تألق الغرب العلماني؛ فقد اكتشف منذ أن خرج من تحت تأثير الفكر الماركسي عام 1936 وما بعده [17]، إن هناك علاقة خاصة وفريدة واستثنائية بين الإسلام والعروبة، وانه لم ترتبط قومية بدين كما ارتبطت القومية العربية بالإسلام [18]، الذي مثل عبقرية الأمة وانسجم مع طبيعتها. أن ما كتبه ميشيل عفلق عام 1943 بمناسبة الاحتفال بـ «ذكرى الرسول العربي» واضح الدلالة على هذا الموقف،[*5] غير إن البعث عبر مسيرة التجربة الطويلة-خارج الحكم وفي الحكم-قد مر بمراحل فكرية ومناخات نفسية بعضها قريب من الماركسية أو «الاشتراكية العلمية» وبعضها قريب من العلمانية؟ وبعضها الآخر أقرب إلى منطلقه الأصلي في الدمج بين العروبة والإسلام. [19] فأي حالة وأي مرحلة كانت الأقرب والأصدق تعبيراً عن المنطلق الفكري الأساسي؟

لربما أسعفتنا في الإجابة على هذا السؤال الدقيق وقفة فكرية استرجاعية وقفها ميشيل عفلق في نهاية المطاف، عام 1976، من منطلق الموقف الأول مطلع الأربعينات، فإذا هو يجد نفسه اكثر تصميماً على رفض الفكرة العلمانية القاطعة، واكثر اقتراباً من روح الإسلام العربي أو العروبة المسلمة، واكثر ابتعاداً عن المفهوم الأوربي للقومية والتفسير الماركسي للدين، واكثر إلحاحاً على دعوة المسيحيين العرب للاقتراب الحميم من الإسلام في سبيل تأكيد صدق عروبتهم ذاتها؛ قال من منطلق الموقف الفكري الأول بعد أن اندمجت به تجربة ثلث قرن من الصيرورة العربية، سلباً وإيجاباً، تقدماً وتراجعاً: «قراءة للتراث تعطي للثورات في العالم، ولثورات هذا العصر، بما فيها الثورة العربية، نسبية معينة، لأنها جميعاً ثورات بشرية بحدود طاقة الإنسان مهما بلغت هذه الطاقة. وتجربة الأمة العربية من خلال الإسلام فيها شيء مطلق، في حين أن كل شيء آخر نسبي، قد يعيش عشر سنوات، أو مائة سنة ولكن ليس فيه صفة الخلود»[20]. إذن «فالرسالة العربية الخالدة»-من هذا المنظور-ما هي إلا ذلك المطلق الإسلامي الذي يرفع العروبة فوق ما هو نسبي من قوميات وفلسفات أخرى، ويمنحها-وحدها-صفة التفرد وامتداد اللانهائي. وتمسكاً بهذا المطلق الإسلامي المثالي المميّز للعروبة ثم رفض المفاهيم النسبية التجريبية

المستخرجة من تجارب القوميات الغربية، وعلى الأخص مفهوم العلمانية- المتجذّر في التراث الأوربي من ثنائية الكنيسة والدولة-والذي من شأنه أن يفقد العروبة خصوصياتها المطلقة إذا فصلت عن الإسلام: «في بداية تجربتنا كانت هناك دعوات واتجاهات قومية تقول بالعلمانية وتعتبر بأن القومي العربي هو الذي يتجرد من معتقداته الدينية، ويلتقي مع أخيه العربي على صعيد القومية العربية الحقوقية والرابطة الوطنية. وكان لهذا المذهب رواج كبير بين الشبيبة المثقفة ولكننا لم نستسغه ولم ننخدع به واعتبرناه في أحسن الحالات تفسيراً سطحياً وجامداً غير معبر عن الروابط العميقة التي تربط العربي بقوميته، وكان من الجائز الاشتباه بهذه الدعوة (العلمانية) لأن المستعمر الأجنبي الغربي الذي كان يحتل أقطارنا، لم يكن يحكي ارتياحه لهذه العلمانية بل كان يشجعها،، لأن ذلك كان يؤدي إلى إفقار قوميتنا من دمها ومن نسخ الحياة فيها، ومن أصالتها وروحها، لذلك كان من أول ما تصدينا له هو هذه القومية المجردة. أذكركم ببعض الكلمات التي كانت تشير إلى ذلك، فهناك إشارة في كراس «ذكرى الرسول» إلى القومية التي تأتينا من الغرب على النمط الأوربي وتشير إلى الفارق بين قوميتنا وبين القوميات الغربية، والى أن الإسلام هو تاريخنا وهو بطولتنا وهو لغتنا، وفلسفتنا ونظرتنا إلى الكون، وأشياء كثيرة يصعب حصرها وتعدادها. فما الذي يضطرنا، لكي نكون قوميين سليمي الانتماء، أن نطرح كل هذا من حياتنا ونضعه على الهامش؟ فإذن نحن ذهبنا بكل بساطة وصراحة إلى الواقع الحي. وما هو واقعنا الحي؟ هو العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام. أما العلمانية بمعنى أن الدستور والقوانين لا تميز مذهباً على آخر في القبول للوظائف أو في كذا وكذا، هذه أمور بسيطة ونسلم بها، ونحن نمشي مع هذا العصر ولا نجادل في ذلك إذا كانت المسألة مسألة نصوص دستورية وقانونية» [21].

ولعل في هذا القول تمييزاً ضمنياً بين نوعين من العلمانية عرفتهما أوربا وفرنسا خاصة. نوع فكري اعتقادي يفرض فكرته اللادينية على المجتمع (Laicisme) ويتخذ موقفاً عدائياً من الدين ويعتبر العلمانية دعوة اجتماعية-فلسفية ذات مضمون قابل للحلول محل المضمون الديني حتى على الصعيد العقيدي الخالص [22]. هذا النوع الذي يرفض التعايش مع

الدين مبدئياً وينكر عليه انفراده بمجاله الروحي أو يحصره في نطاق فردي ضيق، لا مجال-في نظر عفلق-للتسامح معه على صعيد العروبة لأنه يمثل نقضاً لمطلقها الإسلامي وللكثير من مكوناتها التاريخية والمعنوية. أما النوع الثاني فهو العلمانية بمعناها المحايد أو القانوني الشكلي (Laicite) وهو الذي يفصل بين الدين والحكومة-لا بين الدين والمجتمع ولا بين الدين والفرد-تاركاً للدين حريته الكاملة في مجالاته الروحية والتعبدية والأخلاقية-الاجتماعية، متجهاً فقط لتنظيم الجانب الرسمي بقوانين وأنظمة تعامل المواطنين سواسية في المجالات الحقوقية بغض النظر عن دياناتهم [23].

و يبدو إن عفلق يتحدث عن حول شيء من هذه العلمانية[*6].

ولكن-وضعاً للنقاط على الحروف وحتى نواجه المسألة من جذورها-هل يقبل الإسلام بهذا النوع «الدستوري الحقوقي» من العلمانية؟

إن الإسلام كما تجسد في القرآن والسنة، وكما عرفه التاريخ وطبقه المسلمون في حياتهم الدينية والدنيوية-دون أدنى تمييز بين الجانبين-لا تعتبر «العلمانية» مسألة مطروحة بالنسبة إليه أصلاً. باب أن «مصطلح» العلمانية الذي لم يوجد في التراث الفكري العربي القديم مصطلح قلق غير واضح حتى في مدلوله اللغوي، فهات يعني كل ما هو دنيوي Secular من زاوية الثنائية الأوربية بين الدول والمؤسسة الدينية؟ أم هل يعني-طالما إن اشتقاقه من الجذع-ل-م تأسيس الدولة على النظرة «العلمانية» المستقلة عن الدين، وبالتالي فهل العلمانية تعني العقيدة السياسة-الاجتماعية المبنية على العلم أو المستمدة منه؟ والنظرة السلفية المعاصرة في الإسلام بحكم غريزتها الدينية كانت سريعة وحاسمة في الحكم على «العلمانية» من منطلق إسلامي قاطع. إن مصطلح Secular لا يعني في قاموس السلفية غير معنى واحد هو بيت القصيد: «لا دينية هي ترجمة لـ Secular. وقد جرى الناس على ترجمتها بـ (علماني) أو (مدني). وهي تسميات مهذبة للآدينة، تحاول أن تستر بشاعتها بأسماء سائغة مقبولة. فمن الواضح أن كل ما ليس دينياً فهولا ديني» [24].

ولعل أدق وأوجز تعبير غربي عن هذه الحقيقة في الإسلام قول أحد الباحثين الغربيين: «الإسلام ليس دولة دينية، ولا هو دين للدولة. إنما الإسلام دين، وهو في الوقت نفسه دولة» [25].

والعبرة ليست في إعلان مبدأ القبول بهذا النوع أو ذاك أن العلمانية، وإنما في وضع نهج واضح محدد للتطبيق. هل ستلتزم النصوص الدستورية والقانونية العلمانية التي يشير إليها عفلق بالتشريع القرآني المفصّل والشامل لكل ناحية في الحياة أم ستأتي بديلاً عنه؟ (وهل تبقى «علمانية» إذا التزمت به؟). وهل يمكنها-طبقاً لمنطلقها العلماني أن تحرّم بعض ما أباح الإسلام وتبيح بعض ما حرم من معاملات وحقوق وعلاقات بين المسلمين وغيرهم... حيث إن هناك فروقاً في هذه المجالات بين التصور الإسلامي والتصور العلماني؟ تلك هي المسألة.

وأياً كان الأمر، فان هذه المسألة في هذا النوع من الفكر القومي الملتحم بالإسلام، وفي الفكر العربي بعامة، ستظل مسألة غير محسومة، ربما بانتظار حسم القضية الأم قضية «الإصلاح» الديني في الإسلام [26].

غير أن هذه القضية (العلمانية) لا تشغل فكر عفلق كما تشغله القضية الأخرى، قضية التأكيد المستمر على التحام العروبة بالإسلام، و يبدو انه يهمه إقناع المسيحيين بقبول الإسلام اكثر مما يهمه قبول المسلمين للعلمانية: «ولكننا وضعنا الأمور في نصابها عندما وضعنا الإسلام كثورة أخلاقية وفكرية واجتماعية حاسمة في تاريخ البشر، وضعناها في صلب القومية العربية. بهذا المعنى لا يوجد عربي غير مسلم. هذا إذا كان العربي صادق العروبة، وإذا كان متجرداً من الأهواء والمصالح الذاتية. العروبة تعني الإسلام بهذا المعنى الرفيع..» [27]. و يلاحظ عفلق بارتياح أن عدداً من رجال الدين المسيحي-في لبنان خاصة-قد توصلوا مؤخراً إلى الاقتناع بأن: «جميع المسيحيين في هذا الشرق العربي إذا لم يقبلوا عن طوع وإرادة واقتناع ومحبة بأن يكونوا بمعنى من المعاني مسلمين، فانهم لا يكونون أمناء لفكرهم ووطنهم وعروبتهم» [28] ويضيف: «هذا ما قلناه قبل ثلاثة وثلاثين عاماً في عام 1943 بأن المسيحيين العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم سوف يعرفون بأن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها ويحرصوا عليها حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم.. (و).. تطور الأحداث خلال ثلاثين عاماً أوصل إلى هذه النتائج عند البعض وهي بدايات لا شك إنها ستكون لها تتمة، فإذن لم يكن ممكناً لنظرة كنظرتنا أن تأخذ بخرافة العلمانية وسطحيتها، وان كنا لا نجادل في الحدود والتطبيقات القانونية والدستورية

لما يفهم من العلمانية. ولكن العلمانية كإهمال وبتر لأهم شيء في قوميتنا وفي تاريخنا وتكويننا النفسي والعقلي فأمر غير مقبول وغير واقعي» [29].

وكما لاحظ الباحثون، [30] فان البعث-من خلال فكر عفلق-ركز على الإسلام باعتباره «المحتوى والمضمون» للعروبة في بداية عهده، ثم اتجه بتأثير جناح الحوراني الواقعي أكثر فأكثر نحو مفهوم الثورة الاشتراكية والعلمانية، ولكن هانحن-على ضوء التقاء البدايات بنهاياتها-نرى أن الدورة تكتمل-كما حدث لجيل هيكل والعقاد-ويعود التركيز كما كان في البداية على الإسلام باعتباره محتوى العروبة وفلسفتها ونظرتها إلى الكون.[*7]

وفي عام 1939 أصدر قسطنطين زريق كتاب «الوعي القومي» وهو مجموعة مقالات في الفكرة القومية ركز فيه على أن تكون لنا عقيدة قومية دافعة إلى العمل المنظم ومستمدة من فلسفة قومية أشمل. أما مصدر هذه الفلسفة، المتضمنة لروح المسؤولية الجماعية، الحافظة لنسيج المجتمع، فليس سوى الإسلام، ولكن زريق يميز بين «الروح الدينية» و«العصبية الطائفية» [31]. و يرى أن الأديان تلتقي حول مبادئ عامة، والفارق ينحصر في «الرموز» التي يعبر بها كل دين عن تلك المبادئ. ولكن هذه الرموز ذات أهمية ثقافية خاصة، من هنا أهمية العلاقة بين الإسلام والعروبة فهو المعبّر عن طابعها الثقافي ومنطلقها للالتقاء بالمجموع الإنساني العام. إلا أن زريق رغم إسناده للإسلام الثقافي الدور الرئيسي في صياغة العقيدة القومية، فانه لم يصل به إلى المستوى المطلق والخالد الذي أكده و يؤكده عفلق. كما أن فكر زريق سيتجه فيما بعد إلى مزيد من التوكيد على القيم العقلانية الليبرالية [32] وستضعف فيه النبرة الروحية عموماً والميل الخاص نحو الإسلام على عكس ميشيل عفلق.[*9]

إلا أنها تبقى ظاهرة ملفتة للنظر أن يؤكد المفكران المسيحيان عفلق وزريق على ارتباط الإسلام بالعروبة-ماضياً وحاضراً، و بالنسبة لعفلق مستقبلاً-بينما اتجه المفكران المسلمان قبلهما، طه حسين وساطع الحصري، إلى التقليل من دور الإسلام في رؤيتهما للحقيقة القومية إلى حد المناداة بالعلمانية الكاملة والصريحة. وهذه المفارقة لا يفسرها إلا اختلاف مزاج العصر، من عصر متأثر جذرياً بأوربا خاضع لها مادياً ومعنوياً، إلى عصرمرتد عليها شاهد على تأزماتها، عصر أصبح فيه صوت الجماهير

العربية المسلمة أوضح نبرة وأقوى نفاذاً إلى سويداء قلب كل مفكر عربي وثيق الصلة بواقع قوميته وتكوينها. (10*)

إن افتراق الإدراك القومي لكل من عفلق وزريق-منذ منتصف الثلاثينات- عن علمانية طه حسين والحصري، ينهض دليلاً آخر على مدى تغلغل اتجاه تسييس الإسلام في الفكر الجديد، ومدى الانتكاسة التي منيت بها-بالمقابل- الفكرة العلمانية في الشرق العربي، حتى في وسط المفكرين المسيحيين الذين انتقلت العلمانية عبر تفكيرهم في بداية النهضة إلى المجتمع العربي المسلم. فالحاصل أن عفلق وزريق! «يصحح‍ا» فقط طبيعة الفهم القومي لدى كل من طه حسين والحصري، وإنما «أخذ العبرة» أيضاً من تجربة أسبق وربما أخطر هي تجربة سابقيهما المفكريْن المسيحيين، شبلي شميل (1865-1917) وفرح أنطون (1874-1922) اللذين كانا بحكم وضعهما الثقافي الحضاري الخاص أول من يطرح أفكار التطورية الداروينية والاشتراكية العلمية، والعلمانية في الشرق العربي (33). وهي ريادة حققا بها سبقاً فكرياً تاريخياً ولكن دون تأثير فعلي يذكر على صعيد التوصل إلى تغيير الواقع الشعبي العام أو الواقع الطائفي الخاص، أو حتى على صعيد استمرار التأثير في أفراد النخبة وتحويل تيارهما من خلالها إلى «تقليد» متواصل في الثقافة العربية. وإذا شئنا المضي بهذه المقارنة إلى نهايتها وجدنا أن النمط الفكري الذي مثله عفلق-من حيث نوعية مقاربة العلاقة بين العروبة والإسلام-يبدو على الأرجح اكثر الأنماط الفكرية حظاً من القبول في البيئة العربية المسلمة، رغم مصاعب التجربة. (11*)

والحاصل أن حساسية موضوع العلاقة بين العروبة والإسلام قد أدت إلى طرح مبادئ عامة غامضة تؤكد الصلة العضوية بينهما، دون الدخول في كيفية تجسيد هذه العلاقة في الواقع اليومي والبرامج العملية والجوانب الحقوقية، ودون تحديد للفارق بينهما إن كان ثمة فارق. وبقيت المسألة اعتباراً شعورياً قومياً-أصيلاً وصادقاً دون شك-لكنه محاط بهالة-شبه مقدسة لا تسمح بتحليل عقلاني نافذ إلى حقائق الأشياء وعلاقاتها. (12*)

وما يتوجب الإلماح إليه في هذا الموضع من سياق بحثنا هو أن «توفيقية» أخرى قد بدأت تتبلور بين «المفهوم الديني» و «المفهوم القومي» لدى المفكرين القوميين الجدد، في وقت واحد مع عودة الجيل المخضرم إلى التراث

وإعادة صياغته للتوفيقية الدينية المستجدة (هيكل، أحمد أمين الخ) بين الإيمان والعقل، بين الإسلام والمدنية. أي إن التوفيقية القومية بين العروبة والإسلام ستكون بمثابة فرع للتوفيقية الدينية-الفلسفية الأم وان المفكرين القوميين «التقدميين والثوريين» لن يمضوا أبعد-فلسفياً ودينياً-من هذه التوفيقية المنبعثة من التراث الفكري «الإصلاحي» للشيخ محمد عبده[*13]

2 تعريب مصر سياسياً

يمكن أن نعتبر ظاهرة تعريب مصر حقلاً نموذجياً لتبين تبادل التفاعل أن العروبة والإسلام خلال هذه الفترة، وكيف أدى تواصلهما الحميم، في ظاهرة إعادة تسييس الإسلام من منطلق قومي عربي، إلى ضم اكبر قوة إلى «دار العرب» الجديدة، بل وجعلها مركز الثقل في هذه الدار، بعد أن كان الامتداد المكاني للفكر القومي لا يتجاوز آسيا العربية.

وكان العراق (الهاشمي) قد مثّل مركز الجذب القيادي في العشرينات والثلاثينات، باعتباره أسبق دول المشرق إلى الاستقلال بقيادة فيصل الأول، ثم انتقل الثقل الفكري والشعبي-في التأثير العربي-إلى سوريا بعد أن «أعادت حراب الإنجليز الحكم الهاشمي إلى العراق على حطام الثورة القصيرة التي قام بها رشيد عالي الكيلاني» [34] عام 1941، وهو حدث تحولي أدى إلى «فقد الأسرة الهاشمية نفوذها في الحركة القومية العربية. وإذا ما أريد وضع تاريخ محدد للبينونة المطلقة بين الهاشميين والقوميين، فقد يكون عام 1941 , .» [35].

غير أن التأثير السوري في القيادة العربية سيكون تأثير تفاعل وتصارع اكثر منه تأثير قيادة حاسمة. فان سوريا-ربما بحكم كونها «الملتقى العظيم» على حد تعبير لامانس-ستبحث دائما عن كيان عربي خارج منطقتها السورية الكبرى لتجذبه إليها وتتحد به وتجره إلى حلبة الصراع، تارة باتجاه العراق، وأخرى باتجاه مصر (والسعودية) [36]. لذا فهي مركز تفاعل اكثر منها مركز ثقل حاسم، ومركز عدوى فكرية ثورية وشعبية اكثر منها سلطة استقطاب حاسمة غير أن هذا لن يمنع زعيماً سورياً قوياً وطامحاً مثل أديب الشيشكلي من القول عام 1952 قبل تبلور قيادة الثورة المصرية: «إن سورية ستكون (بروسيا الدول العربية) و (القلعة الفولاذية) التي ستنطلق

منها شعلة التحرير إلى العالم العربي كله» [37].

أما جذور التحول المصري (السياسي) نحو العروبة فستبدأ من تاريخ أبكر، وسيكون هذا التاريخ-مرة أخرى-شاهداً على مدى خصب هذه الفترة التكوينية التي بدأنا منها هذا البحث، وهي الفترة الواقعة بين 1935- 1936. ويجب التذكير أن هذه الظاهرة هي ظاهرة تعريب مصر سياسياً. أما تعريبها العقيدي اللغوي الثقافي (والحضاري بعامة) فقد تم في عهد التعريب الإسلامي بعد عصر الفتح، شأنها في ذلك شأن الأقطار التي تعربت خارج الجزيرة. وهو تذكير يستحق التأمل على ضوء الجدل الشهير حول «عروبة» مصر. وجدير بالملاحظة هنا أن مصر كانت أقل عرضة من بلاد المشرق للتيارات «الشعوبية» الغربية المناهضة للثقافة العربية أو لعروبة الثقافة الإسلامية؟ وان العراق والشام-مثلا-تعرضا لتيارات مضادة لعروبة الإسلام، في تراثهما الثقافي* الإسلامي، اكثر من تعرض مصر لها فقد بقيت مصر بحكم صلاتها العربية مشرقاً ومغرباً-من عمرو بن العاص إلى جوهر الصقلي-تتلقى مؤثرات عربية خالصة أو شبه خالصة طوال عصرها الوسيط، وانه لا هولاكو ولا تيمورلنك قد وصلا إليها، كما إن مرور الصليبيين بها كان هامشياً وحدث عندما قررت قد التصدي لهم، ولم يسجل تاريخ مصر الإسلامية نشوء وثبوت أي تيار فكري أو مذهبي مناقض للإسلام العربي فيها، بل إن «سنيّة»مصر سرعان ما أعادها صلاح الدين دون عناء كبير بعد قرون من الحكم الفاطمي والدعوة الإسماعيلية التي لم تستطع التجذر في صميم التربة المصرية.

وفي العصر الحديث بقيت مصر بمعزل عن التطورات السياسية في آسيا العربية بالنظر إلى خصوصية تكوّن شخصيا الوطنية والدولية وطبيعة علاقتها الخاصة بالدولة العثمانية ودول أوربا. وهي مسألة حظيت بدراسات عديدة وليس من شأننا معالجتها. [38].

أما بدء تعريبها السياسي فقد لخصه الباحث البريطاني «باتريك سيل» الذي استند إلى مادة غير منشورة [39] عن هذه الفترة من التاريخ المصري في التحولات التالية: «كان الإسلام إحدى الوسائط التي حملت مصر نحو علاقات أوثق مع شقيقاتها الدول العربية حيث شعرت بحريتها في اتباع سياسة خارجية اكثر استقلالا، بعد أن أبرمت معاهدة 1936 مع بريطانيا.

وكان التقارب مع العرب آنئذ واحدا من عدد من المسالك البديلة المتعددة المنفتحة أمامها. فهناك من لم يعتبر مصر أدنى مرتبة من أمة أوربية مكتملة. أما مستقبلها ففي الغرب اكثر مما هو في الشرق، وهناك من اتجه بنظره للجنوب لا إلى السودان فقط، بل إلى اتحاد دول وادي النيل بما فيها الحبشة وارتريا وأوغندة، وهي مدرسة للفكر زاد من انتعاشها وازدهارها هزيمة الإيطاليين عام 1941. كما أراد بعضهم الآخر من مصر أن تغدو حلقة وصل بين الشرق والغرب. ودافع آخرون عن قيادتها للشرق أمام المستعمرين والماديين. أما الأكثر أهمية من هؤلاء جميعا فهم الداعون إلى الوحدة الإسلامية وهم يتفاوتون بين مؤيدين تماما للخلافة الإسلامية وبين مؤمنين حذرين بتضامن المسلمين... فالشعب بكافة فئاته قد آمن بأن دور مصر في العالم هو دور إسلامي. وهذا ما فصل مصر عن البعض وربطها بآخرين. إن الإسلام كان في عظام المصريين كما كان في لب مقاومتهم للغرب. إن هذه العاطفة حين ترجمت إلى سياسة خارجية عنت تضامن جميع الفئات الإسلامية المضطهدة، وحين قصف الفرنسيون دمشق عام1925 وسحق الإيطاليون ثورة برقة عام 1930 كانت احتجاجات المصريين ومعارضتهم دفاعا عن الإسلام، وليس باسم القومية العربية. لقد كانت فلسطين هي العامل الحاسم الذي حوّل السياسيين المصريين نحو سياسة عربية شاملة، فالاستعمار الصهيوني والسياسة البريطانية واضطرابات العرب وثوراتهم المتكررة ما بين عام 1936- 1939 كان لها كلها الأثر الكبير الحاسم* في الرأي العام المصري الذي أسهم في نمو المنظمات السياسية الإسلامية وتزايد قوتها... إن الانفجار العربي في فلسطين عام 1936 قد شهد بذور آراء على ماهر، وربما كان هو رئيس الوزراء المصري الأول الذي رأى جعل مصر بطلة العالم العربي... ولكن القادة السياسيين لم يكونوا البادئين الحقيقيين بسياسة مصر العربية، فقد استجابوا فقط للضغوط التي أصبح تجاهلها متعذرا.

ومن الممكن اقتفاء أصول هذا التيار في (ظهور) المثقفين والحركات الدينية التي نشرت الآراء شعبيا والتي اقتنع بها السياسيون فيما بعد، أو أرغموا على تأييدها. وكان أولئك الذين شغلوا أنفسهم بالثقافة هم أوائل من أدركوا الأقل ذلك الجزء من الظلم الغربي الكامن في سيطرته على

اللغة والتعليم التقنيين.. لذلك فقد أكدوا على ضرورة إحياء اللغة العربية وتطويرها إلى ما يتلاءم وحضارة العصر الحديث، كما كان أولئك الذين يهتمون بالدين هم الذين أحسوا بأزمات جيرانهم ممن يدين معظمهم بالإسلام.. [40].

وبالفعل فان الحدة الجدلية التي طُرحت بها مسألة العروبة في الثقافة المصرية منذ حوالي 1930 دلت على أن هذه المسألة بما أثارته من احتشاد فكرى داخل طرفي النزاع كانت مسألة هُوية مصيرية وانتماء كياني لابد أن تُحسم.

فمنذ سنة 1930، ذلك التاريخ المبكر، نجد السياسي المصري محمد على عروبة مؤسس «رابطة الاتحاد العربي» بمصر وأحد زعماء الأحرار الدستوريين والذي دافع عن القضية الفلسطينية أمام لجنة عصبة الأمم بشأن حوادث البراق (حادث حائط المبكى)، يقول في باب له بدمشق: «أنا لا أدري ما الحافز الذي حدا ذلك النفر الضئيل في مصر إلى أن يصرخ بقوله: حذار يا مصر أن تكوني واسطة عقد الأمم العربية وأختها الكبرى... على أنني لو فرضت أن هناك جنسا فرعونيا لحما ودما وعظما، فان فوق هذا الجنس جنسا آخر ورابطة أخرى... لم يكن الإنسان إنسانا إلا باللغة والتفكير، لا باللحم والدم والعظم. إن الإنسان يا سادتي، خلق من تلك النفحة القدسية التي هي الفكر والآمال والآلام والكرامة.. ومع ذلك فإني أبشركم فلا تتطيروا ولا تحزنوا، ما مصر إلا عربية، ولا تقوم إلا على أنها عربية، ولا يرضي المصريون لغير العربية» [41] وفي 1933 نلمح أول معركة حول العروبة-بمفهومها السياسي الحديث-بين كبار المثقفين المصريين، وقد شهدت مصر من قبل جدلا حول الجامعة الإسلامية والجامعة المصرية منذ أواخر القرن الماضي وحتى عشرينات هذا القرن [42]، غير أن «النبرة» هذه المرة ستكون عربية قومية حديثة، وأن تضمّنت الدافع الإسلامي، اكثر من كونها تمسكا تقليديا بالمفهوم القديم للخلافة الإسلامية. وكانت.. «هذه أضخم معركة فكرية عن القومية العربية في مصر عام 1933 أثارها الدكتور طه حسين بتعبير جاء ضمن إحدى مقالاته في جريدة «كوكب الشرق» قال فيه: إن المصريين قد خضعوا لضروب من البغض وألوان من العدوان، جاءتهم من الفرس واليونان، وجاءتهم من العرب* والترك والفرنسيين.»

ولقد هبت العاصفة بعد هذه العبارة واستمرت اكثر من ثلاثة شهور وقود الصحف على اختلاف ألوانها في مصر والبلاد العربية، وقد حمل لواء مساجلة الدكتور طه: عبد القادر حمزة صاحب جريدة البلاغ (الوفدية)، واشترك فيها عدد كبير من الكتاب، ولم يقف في صف الدكتور طه فيها غير حسن صبحي ومحمد كامل حسين وسلامة موسى. ووقف في الجانب الآخر: عبد الرحمن عزام، ومحب الدين الخطيب، وعبد الله عفيفي، وفتحي رضوان، وزكي مبارك، وزكي إبراهيم، وعلى الجندي» [43].

والحقيقة أن طه حسين لم يتعمد مهاجمة الفكرة العربية صراحة، ولكن ذكره للعرب ضمن غزاة مصر الأجانب حرّك كل ذلك الاعتراض ضد إشارته وطرق المسألة من جذورها، الأمر الذي يدل على نضج الوقت لمثل هذه المراجعة للذات وإعادة اكتشافها-وليس غريبا أن ظهر أفكار فرعونية ومصرية خالصة في ذلك الوقت، فلقد كان هذا التيار واضحا-وشائعا، ولكن الجديد أن يصبح هذا التيار المصري الخالص موضع اتهام ويتعرض لانتقاد قوي وأن يضطر للتحول موقف الهجوم إلى موقف الدفاع عن النفس وهي ردة فعل لم تكن تحدث-مثلا-عندما كان لطفي السيد يكتب على الأشهاد في جريدة الجريدة عام 1913: «... يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربي، و يسميها آخرون الجامعة الإسلامية...» [44].

وكان طبيعيا أن تحدث ردة فعل عنيفة ضد الدكتور طه حسبن في سوريا والمشرق، [45] ولكن الجديد هو رد الفعل في مصر، وعلى مستوى عدد من سياسييها وكتابها الكبار. وهذه الردود ستمثل أول كتابات في الثقافة المصرية تعبّر بهذا الوضوح والحسم عن انتماء مصر الشعوري والسياسي إلى العروبة بمفهومها القومي الحديث.

كتب عبد الرحمن عزام في «جريدة البلاغ» بتاريخ 29/8/1933 معقبا على المسألة التي أثارها طه حسين: «القد قبل المصريون دين العرب وعادات العرب ولسان العرب وحضارة العرب وأصبحوا عربا في طليعة العرب. والذي نعلمه من البحث في انساب أقاليم مصرية بأكملها أن أكثرية دماء أهلها ترجع إلى العرق العربي، وان فردا واحدا من تسعين في المائة من

سكان مصر لا يستطيع أن ينكر أن عروقه تجري فيها الدماء العربية. والواقع الملموس أن مصر الآن من جسم الأمة العربية في مكان القلب*... تلك هي الأمة العربية، وتلك هي أمتنا التي ننتسب إليها ونفخر بتاريخها[46]»
و يضيف: «فإذا أنكرنا مصر العربية وتجاهلنا وجودها أنكرنا كذلك العربية في الشام والعراق وأفريقيا، وتجاهلنا وجودها في تلك الأقطار فإذا يبقى فيها غير حجارة صامتة وأمم بائدة وأرض لا أهل لها. ماذا بقى من أشور وفينيقية وفرعون وقرطاجنة غير ما أبقاه العرب في أنفسهم، وغير الأمة الحية التي تمتد الآن من المحيط إلى المحيط. ونحن إنما ننتسب بصفة عامة إلى تلك الأمة الحية الوارثة للأرض المبثوثة فيها.» [47].

و يتحدث عزّام عن تجاربه العربية في «البلاغ» بتاريخ 11 سبتمبر 1933، (وذلك بعد أن قام عدد من رجال الفكر المصريين بزيارات دينية (للحج) وزيارات ثقافية وسياسية في أنحاء من المشرق العربي، وتعرّفوا إلى أوضاعه وتياراته، ونقلوا للمصريين صورة عن ذلك) [48]-يقول: «لقد دلتني تجارب عشرين سنة في السياسة ومخالطة الشعوب والقبائل المجاورة لمصر في الجنوب أو الغرب أو الشرق (خفت الاهتمام الآن بالشمال فما وراء البحر المتوسط !) على وحدة جليّة، فما شعرت في وجودي جنوب حلفا بأنني غريب عن إخواني السودانيين، بل كانت عزتي فيهم صادرة عن الشعور بالوحدة التي تقوم على نسب مشترك وأدب مشترك ولسان مشترك. وفي برقة ما كنت أظن إلا أنني في عشيرتي، وفي فلسطين لا يجد المصري نفسه إلا في قومه الأقربين، ذلك كله جليّ ملموس..» «ليست الوطنية العزيزة الجانب هي التي تقوم على الغيرة المحلية أو الطائفية بل هي التي تتسع للغيرة على العنصر بأكلمه كرمز لنوع من البشر له وجود خاص، و بين أجزائه تعارف خاص و يستند إلى أدب مشترك ولغة مشتركة وتاريخ يعتز بترديده و يطرب لذكراه (التعريف الثقافي اللغوي الشعوري للقومية).. ذلك هو أساس الوحدة العربية في الأمة التي تمتد من المحيط إلى المحيط، فليذهب إذن دعاة الفرعونية في مصر، أو الفينيقية في سوريا أو الآشورية في العراق، حيث شاءوا فإذا استطاعوا أن يستنهضوا قرية واحدة باسم الأمم التي فنيت في أهل العربية فانهم يستطيعون أن يقيموا شعوبيتهم على أساس عميق. أما الدعوة باسم العربية فإنها تستنهض سبعين مليونا

في أفريقيا وآسيا، وتجد في تاريخ العرب وأبطالهم ما يثير الناس جميعا. حدثّوا ما شئتم عن «خوفو» و «مينا»، فهل تجدون في الناس إنصاتا، ثم حدثوهم عن عمر أو عمرو أو أبي عبيده أو خالد أو سعد من فاتحي مصر وسوريا والعراق، أفلا تجدون إنصاتا كإنصات البنين للآباء» (49).

و يكتب زكي مبارك بنبرة عربية ولكنها أكثر واقعية وتفهما لذاتية مصر ومشيئتها، واكثر تحفظا تجاه اندماجها التام في العروبة، وأكثر تحسسا لمصاعب الوحدة السياسية «نحن حين نتكلم العربية وندين بالإسلام لا نحتاج إلى من يذكرنا بأننا عرب (إشارة إلى إلحاح المشارقة على عروبة مصر). فنحن عرب لغة ودينا، ولكننا مصريون وطنا، والذي يطالبنا بغير ذلك، إنما يكابر في الواقع. وقد كان مفهوما منذ أزمان طويلة أن مصر لها وجود خاص، وتاريخ العرب حافل بشواهد هذا القول. والمصري لا يمتنع من القول بالوحدة العربية. وهذه الوحدة تتمثل اليوم في الصلات الأدبية التي تجمع بين مصر والمغرب والشام والحجاز واليمن والعراق. أما الوحدة السياسية فأمل ضعيف» (50) وعلى غير عادة الدكتور طه حسين في التصدي والتحدي نراه يرد على منتقديه بلطف وكأنه لم يرد أن يجرح القضية التي يرتبط بها هو نفسه أدباً وثقافة ونهضة ولا يفصله عنها غير حاجز السياسة: «صديقي عبد الرحمن عزام يعلم حق العلم أني لست من خصوم العرب ولا المنكرين لما كان لهم من مجد مؤثل وعز باق على الزمان. وهو يعلم حق العلم أني لست خصماً للنهضة العربية الحديثة. ولا لهذه الدعوة التي يذيعها العرب إلى وحدتهم القومية بأي شكل من أشكالها لأني تحدثت إليه في ذلك غير مرة. وان شك في شيء فلا يستطيع أن يشك في أني أبعد الناس عن الإساءة إلى العرب أو الازورار عنهم» (51). أما سلامة موسى فسيؤكد تمسكه المعهود بالمصرية بعنوان: «هذا الوطن المصري» (52).

ثم تلت ذلك معركة أخرى بين الدكتور هيكل وأحمد حسن الزيات حول التراث الفرعوني والتراث العربي وأيهما أجدر بالإقتداء والاقتباس والاستلهام في خلق الأدب الجديد، وكان هيكل عندها قد بدأ تحوّله الإسلامي، ولكن بقيت له آراء أدبية ونقدية حول التراث المصري الخاص عبّر عنها في كتابه «ثورة الأدب» 1933 (53)-(والتحول الإسلامي-في مصر خاصة-يكون مقدمة للتحول العربي و يسبقه بزمن-تماما كما كان الحال في

عهد الفتح حيث أدى اعتناق الإسلام إلى التعريب). وشارك في هذا الجدل عدد من الكتاب المصريين. وأبرز ما ظهر خلالها من تعبير شعوري جياش حول عروبة مصر تلك المقالة الشهيرة لأحمد حسن الزيات-الذي تفاعل مع العروبة في العراق ردحا من الزمن-وذلك في مجلته «الرسالة» بتاريخ 1/10/1933: «اشتهر بالرأي الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام. فبسطوه في المقالات وأيدوه بالمناظرات.. حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد، وان الفكرة عقيدة، وان ثلاثة من الكتاب أمة، وأن مصر رأس البلاد العربية قد جعلت المآذن مسلات.. لا نريد أن نحاجهم بما قرره المحدثون أن العلماء من أن المصرية الجاهلية تنزع بعرق إلى العربية الجاهلية (نظرة إلى التاريخ المصري القديم من منظار إسلامي ومصطلح عربي)، فان هذا الحجاج ينقطع فيه النفس ولا ينقطع به الجدل. وكفى بالواقع المشهود دليلا وحجة. وهذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرنا وثلثا من التاريخ العربي نسخت ما قبلها كما تنسخ الشمس الضاحية سوابغ الظلال. أزهقوا إن استطعتم هذه الروح، وامحوا ولو بالفرض هذا الماضي، ثم انظروا ماذا يبقى في يد الزمان من مصر. وهل يبقى إلا أشلاء من بقايا السوط.. وأشباح طائفة ترتل (كتاب الأموات)، وجباه ضارعة تسجد للصخور، وفنون خرافية شغلها الموت حتى أغفلت الدنيا وأنكرت الحياة*. لا تستطيع مصر الإسلامية إلا أن تكون فصلا من كتاب المجد العربي، لأنها لا تجد مددا لحيويتها، ولا سندا لقوتها، ولا أساسا لثقافتها، إلا في رسالة العرب. انشروا ما ضمت القبور من رفات الفراعين، واستقطروا من الصخور الصلاب أخبار الهالكين، وغالبوا البلى على ما بقى في يديه من أكفان الماضي الرميم ثم تحدثوا وأطيلوا الحديث عن ضخامة الآثار وعظمة النيل وجمال الوادي وحال الشعب ولكن اذكروا دائما أن الروح التي تنفخونها في مومياء فرعون هي روح عمرو، وان اللسان الذي تنشرون به مجد مصر هو لسان مضر، وان القيثار الذي توقعون عليه الحان النيل هو قيثار امرؤ القيس، وان آثار العرب المعنوية التي لا تزال تعمر الصدور وتملأ السطور، وتغذي العالم هي أدعى إلى الفخر وأبقى على الدهر وأجدى على الناس من صفائح الذهب وجنادل الحجارة» (54).

ويلاحظ الدكتور شوقي ضيف إن إبراهيم عبد القادر المازني كان أيضا

من السابقين إلى الإيمان بالفكرة العربية من منطلق واقعي سياسي: «فقد كتب في سنة 1935 مقالا تحت عنوان «القومية العربية» دعا فيه إلى جمع كلمة العرب وأن تنتظمهم هيئة سياسية واحدة تؤلف بينهم ضد الاستعمار، ومن قوله في هذا المقال: «لقد أحطنا قوميتنا (المصرية) بمثل سور الصين، ولو أن هذه القومية لم تكن إلا وهما لا سند له من حقائق الحياة والتاريخ لوجب أن نخلقها خلقا. فما للأمم الصغيرة أمل في حياة مأمونة.. وان أية دول تتاح لها الفرصة تستطيع أن تثب عليهم وتأكلهم أكلا بلحمهم وعظمهم. ولكن مليون فلسطيني، إذا أضيف إليه مليونا الشام، وملايين مصر والعراق مثلا يصبحون شيئا له بأس يتقى» [55].

وفي عام 1938 نشبت المعركة الشهيرة بين طه حسين وساطع الحصري حول الفرعونية والعروبة وكانت أسلحتها كتاب «مستقبل الثقافة» للأول وكتب الأبحاث والأحاديث في القومية والوطنية للثاني. [56].

ويبدو أن توفيق الحكيم، ذلك الكاهن المتشبع بالروح المصرية القديمة، كان يرقب المعركة الجديدة بين المصرية والعربية، أو بالأحرى ذلك التزاوج الجدلي بين مصر والعروبة من «البرج العاجي»، (على زهده المأثور في السياسة ورفضه لالتزام الفنان بها)، ففي هذه الفترة الصاخبة الخصبة، تتسلل إلى وعيه النقدي الفني ورؤيته الحضارية فكرة «توفيقية» طريفة وعميقة بين مصر والعروبة، و بين روح الفن المصري القديم وروح الفن العربي الإسلامي،. وكأنها على الأرجح استجابة عميقة لا واعية منه تجاه التوافق المصري-العربي المتمخض الوشيك. ففي رسالة كتبها إلى صديقه طه حسين في مايو 1933 عرّف المنطق المصري الفني والحضاري بأنه منطق الذوق الباطني والعلاقة الداخلية، والتناسق المعماري الخفي بين الأشياء، بينما حدد المنطق العربي بأنه منطق الحس المباشر، والتناسق الخارجي، والدقة الملموسة والزخرف. ثم يصل إلى لبّ فكرته الفنية-الحضارية التوفيقية: «لا ريب عندي أن مصر والعرب طرفا نقيض. مصر هي الروح، هي السكون، هي الاستقرار، هي البناء.. والعرب هي المادة، هي السرعة، هي الظعن، هي الزخرف. مقابلة عجيبة: مصر والعرب وجها الدرهم، وعنصرا الوجود. أي أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح!.. إني أؤمن بما أقول وأتمنى للأدب المصري الحديث هذا المصير: زواج الروح

بالمادة، والسكون بالحركة، والاستقرار بالقلق، والبناء بالزخرف.. تلك ينابيع فكر كامل ومدنية متزنة لم تعرف البشرية إلا من نظير... إن اكثر المدنيات يميل إما إلى ناحية الروح، وإما إلى صاحبة المادة (و).. لم تنجح اليونان النجاح المطلوب في تطعيم الروح بالمادة، فهل تأمل مصر بلوغ هذه الغاية يوماً...» (57) وذلك بتوافق روحها مع الحركية العربية؟. ويختم رسالة أخرى إلى طه حسين في سبتمبر 1933 بقوله: «إني-يوم قلت بمزج الروح بالمادة في آدابنا-كان يجب على أن أقول بوضع المقياس المصري في النقد بجانب المقياس العربي» (58).

إنها توفيقية، ولكنها من نوع خاص. فالعروبة أزمة هنا ليست مصدر الروح المطلق والحس الديني (كما لدى عفلق)، بل مصدر المادة والحركة ومصدر النظرة الدنيوية الحسية إلى الوجود. أما مصر-بالمقابل-فهي رمز الروح الباطن الساكن. وهي نظرة للعروبة غير تقليدية وغير معهودة وقد تكون موضع جدل. غير إنها مع هذا تستحق التوقف. فالعروبة بحكم ارتباطها بالدين توحي عادة بمفهومات الروحانية والمثالية والخيال، إلا أن نظرة متفحصة في الطبع العربي الواقعي يمكن أن تكشف لنا-بمعنى من المعاني-إن رؤية الحكيم لا طبيعة العربية ليست بعيدة-كما يتبادر لأول وهلة-عن واقع الانغماس العربي في آنية الصيرورة التاريخية. (59).

وما يهمنا من هذه اللمحة، هو أن توفيق الحكيم-على تشبعه بروح مصر القديمة-يضع العروبة في رؤيته الفنية الحضارية هذه في مستوى «المصرية»، و يدعو إلى تلقيح العنصرين في كائن متوازن جامع، على الرغم من كونهما طرفي نقيض، للخروج بالأدب المنتظر والمدنية المتزنة العاملة. و يأتي هذا دليلاً جديداً على أن الفكر المصري في أعمق كوامنه أصبح يواجه «الشاغل العربي»، وعلى إن الفكر العربي كله في هذه الفترة منشغل ومنهمك في حل تناقضاته المتعددة والتوفيق بينها. فمن توفيقية هيكل بين الإسلام والمدنية، إلى «المركب» الاشتراكي-الديمقراطي لدى لويس عوض إلى توفيقية عفلق بين الإسلام والقومية، إلى توفيقية الحكيم هذه (وتوفيقية غيره من الكتاب المصريين) بين الروح العربية الإسلامية والروح الوطنية القديمة. لقد تأزم المجتمع العربي وتمزق بين ثنائية هذه النقائض وصراعاتها في جيل سابق؟ وكان لابد من تخفيف حدة الصراع-إذا كان إنهاؤه وحسمه بعيد المنال-

بصياغة هذه «التوفيقيات» المتنوعة والمتشابكة المتداخلة التي تمثل في مجموعها «توفيقية»

شاملة كبرق ستسود المجتمع العربي لتحفظ توازنه وتصون نسيجه. ومن ناحية أخرى، تدلنا هذا المتابعة لتطور الانتماء العربي في الضمير المصري الفكري والسياسي على أن مصر قد عانت وحسمت إلى حد كبير مسألة انتمائها العربي قباء ثورة 23 يوليو وتبلور الزعامة العربية للرئيس جمال عبد الناصر. وان الفكرة الشائعة بأن الثورة هي التي كشف أو اكتشفت الهوية العربية لمصر إنما تلغي عشرين سنة سابقة من نمو التوجه العربي في مصر. ولعله أقرب إلى الدقة أن نقول إن اتجاهات ثورة 23 يوليو نحو مزيد من الالتزام العربي كانت نتيجة لتعريب مصر السياسي ولم تكن سبباً له. وعندما حددت الثورة عام 1956 اتجاهها القومي العربي الحاسم، كان ذلك نتيجة أيضا لوجود رصيد هائل من الشعور العربي في مصر وحول مصر كان ينمو و يتراكم منذ مطلع الثلاثينات، ولم يكن أمام أية قيادة سياسية إلا أن تضع في حسابها هذا الرصيد وتتفاعل معه وتوظفه في معركتها*. إن هذه الملاحظة جديرة بأن تكون موضع تأمل من جانب دارسي الفترة، حتى لا يرسخ الانطباع-غير الموضوعي تاريخياً-بأن مصر قرر عروبتها قائد فرد، وأن هذه العروبة قد تذهب من مصر برحيله [(60)].
كما يحسن التنبه إلى أن الفكر العربي القومي خارج مصر قد اتضحت رؤيته جلية بالنسبة إلى دور مصر القيادي (الذي استلهمه عبد الناصر فيما بعد) في وقت مبكر، متوافق ومتزامن مع تاريخ بدء اكتشاف مصر للهوية العربية. فقد كتب ساطع الحصري عام 1936- قبل تمخضات حرب السويس 1956 بعشرين عاماً-منبهاً لما لدى مصر من إمكانات وخصائص راسماً لها دورها العربي القيادي: «لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا التي تحتّم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة في إنهاض القومية العربية. لأنها تقع في مركز البلاد العربية بين القسمين الأفريقي والآسيوي منها، كما إنها تكون اكبر كتلة من الكتاب التي انقسم إليها العالم العربي بحكم السياسة والظروف. وهذه الكتلة قد أخذت حظاً أوفر من غيرها من الحضارة العالمية الحديثة، وأصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة في البلاد العربية، وهي أغنى هذه البلاد بأجمعها*، كما إنها أقدمها في تشكيلات

الدولة العصرية وأقواها في الآداب، وأرقاها في الفصاحة[*14] وكل ذلك... مما يجعل مصر «الزعيمة الطبيعية» للقومية العربية. ولهذا السبب نجد أن جمع الذين حملوا الإيمان القومي في نفوسهم وعملوا على إنماء روح القومية العربية في جمع البلاد العربية وجّهوا وجوههم شطر مصر، وانتظروا منها الحركات والأعمال التي تضمن النصر في هذا السبيل» [61].

3 تثوير الطبقة المتوسطة الصغيرة

يقرر الباحث الاقتصادي شارل عيساوي في دراسته عن الاقتصاد المصري الحديث [62] أن مغزى «الإصلاحات» الاقتصادية التي تحققت بمصر في الفترة الواقعة بين 1798- 1920- بفعل النفوذ الغربي بعامة والحكم البريطاني بخاصة-يتلخص في إخراجها من بوتقة الاقتصاد التقليدي للعصور الوسيطة (المملوكي العثماني) باستغلال مواردها علمياً وإلحاقها بالسوق العالمية باعتبارها جزءاً تابعاً للاقتصاد الرأسمالي الحديث يمده بالمواد الخام الضرورية للصناعة الغربية، ثم باعتبارها سوقاً استهلاكية مضمونة لاستيراد تلك الصناعات. وبرغم هذه التبعية الجديدة، فان التحول من الاقتصاد التقليدي إلى الاقتصاد العصري أدى إلى زيادة الثروة العامة الوطنية وتحسّن مستوى المعيشة قياساً بمستواه في العهد العثماني. أما في الفترة 1920- 1952، وهي التي تهمنا نتائجها الاقتصادية بالنسبة للتطورات موضع البحث، فإن جذوراً للرأسمالية المصرية المحلية قد برزت (بنك مصر ومؤسساته وشركاته) [63] وتوفر شيء من الاهتمام بالتصنيع؛ ولكن مشاكل انخفاض أسعار المواد الخام في العالم، ومن ضمنها القطن المصري، والأزمة الاقتصادية العالمية سنة 1929، قضت على ثمار التقدم الاقتصادي الضئيل الذي أحرز. وحتى التوسع الزراعي الذي حُقق في مائة السنة الأخيرة (1820-1920) وصل إلى نهايته القصوى ولم يعد الاستمرار فيه ممكناً، هذا في الوقت الذي لم تستطع فيه مصر أن تضع حداً لمشكلتها الاجتماعية-الاقتصادية الرئيسية المتمثلة في الزيادة السكانية الكثيفة دون ضوابط. ونتيجة لذلك: «لم تحدث زيادة تذكر في الدخل القومي الحقيقي فترة ما بين الحربين، كما أن الحرب الثانية أحدثت هبوطاً مؤكدا فيه. وبالنظر إلى النمو السكاني السريع انخفض بشدة مستوى الدخل الفردي،

وتدهور مستوى المعيشة بشكل ملحوظ سواء في سنوات ما بين الحربين أو فترة الحرب الثانية. ومع أنه يمكن ملاحظة عدد من الإنجازات في هذه الفترة إلا أنها تعد ضئيلة الأثر بالنسبة لتأثيرات العوامل (المضادة) المذكورة»[64] ويصل الباحث باتريك أوبريان, Patrick O‘Brien إلى نتائج مماثلة في تحليله لوضع الاقتصاد المصري بمنتصف القرن، حيث يقرر أن معدل الدخل الفردي السنوي بمصر عام 1949 كان 118 دولاراً. (وهو ما يساوي عُشر المعدل البريطاني، وان معدل حياة الفرد المصري كان 36 عاماً مقابل 69 عاماً للفرد الأمريكي)؛ وبرغم انخفاض مستوى الثروة العامة، فإن توزيعها أيضاً لم يكن متوازناً على الإطلاق، فقد كانت قلة قليلة من الناس تمتلك معظم الثروة. وخلال الحرب الثانية انخفض مستوى المعيشة إلى أدنى مستوى له في هذا القرن.. وفي فترة ما بعد الحرب حدث انتعاش اقتصادي نسبي بسبب الازدهار الذي جلبته الحرب الكورية مطلع الخمسينات، ولكن بانتهاء هذه الحرب، تدهور الوضع الاقتصادي المصري مرة أخرى وعاد مستوى المعيشة إلى مستوى عام 1913 وذلك عشية قيام ثورة 1952. ونتيجة للثورة السكانية التي شهدتها مصر منتصف القرن، بدا أن الاقتصاد قادر فقط على المحافظة على مستوى المعيشة المتدني الراهن، ولكنه غير قادر، نظراً للانفجار السكاني، على إنجاز أي تقدم حقيقي في مستوى الدخل والمعيشة.[65]

ولم تكن هذه الحقيقة غائبة تماماً عن وعي المفكرين المصريين، فقد كان الشعور بها ماثلاً وان كانت تشوبه الحيرة تجاه أنسب اجل لمواجهتها والتغلب عليها. يقول المؤرخ المصري عبد الرحمن الرافعي، المعروف بميوله الودية التقليدية المحافظة: «جملة القول عن الضعف والنقص في حياتنا الاقتصادية أن ثروة البلاد تقصر عن حاجات سكانها وأنا برغم ما عُرف عن رخائها تعد حتى اليوم (1948) من البلاد الفقيرة، هذه إلى أن اقتصادياتها تخضع في كثير من مقوماتها للتبعية الأجنبية مما له دخل كبير في فقر الأهلين، (هذه محاولة تقليدية في رد أساس المشكلة إلى المستعمر الأجنبي).. وأبرز مظهر لهذا الفقر انخفاض مستوى المعيشة بين أهلها إذا قيس هذا المستوى بالبلاد الأخرى، فالزراعة وحدها لم تعد تكفي غلتها حاجات السكان، وذلك لزيادة عددهم زيادة تفوق نسبة الأراضي المزروعة والقابلة

للزراعة.. وعلاج هذا النقص في زيادة الثروة الزراعية، ثم إيجاد موارد أخرى غير الزراعة، وهي الصناعة والتجارة والملاحة واستثمار موارد الثروة المعدنية في البلاد... ويجب إلى جانب ذلك تنظيم هذه الموارد وتطبيق النظم التي تقلل الفوارق بقدر المستطاع بين الطبقات، وتفرض على الأغنياء الالتزامات التي تقتضيها العدالة الاجتماعية [66]». وكان هذا أسلوباً إصلاحياً وعظياً شائعاً في مواجهة الأزمة الاقتصادية الاجتماعية يفتقر إلى تحليل نافذ لطبيعة الصراع الكامن خلفها، ونوعية العوامل العديدة المتشابكة الفاعلة في زيادة مضاعفاتها، وعلى الأخص عدم التنبه إلى أنها مشكلة مرتبطة بواقع السلطة السياسية الفوقية الممسكة للهرم الاجتماعي، والقوى الطبقية التي تسندها، وليست مجرد مشكلة اقتصادية تقنية خالصة.

وينعكس تخوّف هذا المؤرخ المحافظ من الحلول الجذرية (الاشتراكية) بقوله: «.. إن ثروة البلاد الحالية، إذا هي وزعت بالتساوي على جميع السكان، كما ترمي إلى ذلك النظريات الهدامة، لما خص كل مواطن شيء يذكر، ولبقيت مشكلة الفقر مضروبة على البلاد [67]»، فهو مع اعترافه بواد الفقر الوطني العام يرى الحل في زيادة الثروة أولاً، ثم في عدالة اجتماعية إصلاحية، إلا أنه لا يقارب الجانب الآخر من المشكلة وهو كيف يمكن زيادة الثروة في ظل الوضع السياسي-الاجتماعي القائم الذي أخفق في تحقيقها خلال تلك العهود الطويلة، فيما عدا وضع اللوم على التبعية الأجنبية، وهذه أيضاً مشكلة سياسية قبل كل شيء.

ومقابل ذلك الضمور الاقتصادي، كان عامل نقيض خطير آخر ينمو ويزدهر. هو عامل «الوعي»الثقافي الوطني العام. ففي الوقت الذي لم يزد فيه وترى المعيشة الحقيقي عام 1949 عن مستواه عام 1913، كما تبيّن، كان عدد المتعلمين الذي يعرفون القراءة والكتابة عام 1949 يزيد ثلاث مرات عن عددهم عام1917، وهي زيادة جعلت ربع السكان-بعد سن الحاشرة-يقفزون فوق حاجز الأمية [68]. وعلى صعيد التعلم النظامي «أخذت مصر منذ أن تولت بنفسها شؤون التعليم تعمل على نشره بكل الوسائل، وتكثر من افتتاح المدارس المختلفة، ثم جدلته بالمجان في المدارس الابتدائية منذ 1942، وفي المدارس الثانوية منذ سنة 1950*، فاشتد الإقبال عليه، حتى ارتفعت ميزانية وزارة المعارف من حوالي أحد عشر مليونا من الجنيهات في سنة 1945 إلى

اكثر من خمسة وعشرين مليونا في سنة 1951 » و «بلغ عدد طلبة الجامعة المصرية في سنة 1950 اكثر من ثمانية عشر ألف طالب بعد أن كان عام 1926 حوالي 2027 طالباً» [69].

وقد أدى التقدم في محو الأمية، وفي انتشار التعليم النظامي، التقليدي والعصري، إلى خلق جمهور قارئ واسع الأثر. واستجابة لذلك «انتشرت الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية، تبعا لازدياد عدد القراء ورقي الأمة، حتى بلغ عدد الصحف اليومية بمصر سنة 1950 اثنتين وعشرين صحيفة، منها اثنتا عشرة في القاهرة وحدها، وبلغ عدد المجلات الأسبوعية 203 مجلات، خص القاهرة منها 150، وعدد المجلات نصف الشهرية 18، والشهرية 82، والرسمية 15، والمدرسية 53، والصحف المتنوعة بجانب هذا كله 15 صحيفة» [70].

ولكن هذا التقدم في التعليم كان يصطدم بالتدني في الحالة الاقتصادية الاجتماعية. ويذكر تقرير اقتصادي عام 1946 أنه قد «ساد القلق بين المتعين فبلغ عدد المتعطلين من حاملي شهادة التوجيهية والشهادات الجامعية نحو عشرة آلاف، يرون الأثر المدمر على مستقبلهم من وجود المستخدمين الأجانب أو المتمصرين بالشركات ودوائر الأعمال» [71].

ومن خلال هذه المقارنة، أو بالأحرى المفارقة المبينة، بين الضمور المعيشي الاقتصادي، والنمو الثقافي الشعبي يمكننا أن نتلمس سببا من أبرز أسباب التخلخل الاجتماعي، بل الصراع الطبقي، الذي شهدته مصر بين الأربعينات والخمسينات، وعلى الأخص في السنوات القلقة العنيفة بُعيد الحرب وقُبيل الثورة 1146- 1952 (مرورا بالهزيمة العربية الفلسطينية 1948). فعندما يرتفع المستوى الثقافي للمجتمع، وتبقى بُنيته الاقتصادية-الإنتاجية (التحتية) متدنية يحدث ذلك الاختلال والتناقض المتوتر بين الوعي (الفوقي) والواقع ويبدأ الوعي في النفاذ إلى خفايا واقعة السيئ ويتنبه الإنسان إلى مدى بؤسه وتعاسته كما لم يتنبه إليه من قبل في عهود جهله وغفلته. وبذلك تتسع الهوة شيئا فشيئا بين الوعي الطامح إلى حياة أفضل وبين الواقع القائم، المنكشفة سوءته، والذي أصبح مرفوضا ومن الرفض يتولد التمرد، ومن التمرد تتبلور الثورة.

وفي بلاد المشرق العربي، كسوريا والعراق، لم تكن الحالة الاقتصادية-

الاجتماعية بمثل هذا التأزم من حيث معدلات النمو والازدهار النسبي. ففي سوريا شهدت: «أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات.. ترسّخ

ازدهار الزراعة. فحرثت مساحات ضخمة من الأراضي البكر التي بقيت بوراً عدة قرون في الحزام المعتمد على المطر الممتد من شمالي غرب البلاد حتى حدود العراق عبر الفرات ومناطق الجزيرة، وبين عامي 1943-1953 تضاعف إنتاج القمح بينما ازداد إنتاج القطن إلى عشرة أمثاله، ولا يمكن لأي بلد في الشرق الأوسط أن يحرز مثل هذه النسبة السريعة المدهشة في التوسع، فقد فاق نتاج كل شخص في سورية إذا ما قيس بالمحاصيل الرئيسة عن نتاج أي شخص في مصر أو العراق. ولكن الحكومات وقد اتبعت سياسة Laisser Faire (الاتجاه الحر) لم تستطع أن تدعي شرف إسهامنا بذلك، إذ يعود توسّع الزراعة البعلية كليّا إلى مشاريع التجار السوريين وبشكل رئيسي تجار حلب الذين استعملوا رؤوس أموالهم فأدخلوا الآلة إلى الزراعة*.. وقد شهد عام سقوط الشيشكلي-أي عام 1954- بلغ سوريا أوجها الزراعي من ناحيتي مجموع المساحة المحروثة وأشكال إنتاج المحاصيل الرئيسية» (72).

وفي العراق ساعد إنتاج النفط الذي ارتفع دخله بعد الحرب على النمو الاقتصادي كما أن مشروعات اعمارية عصرية دخلت في هيكل الاقتصاد-العراقي بالتعاون مع الخبرة البريطانية، حيث كانت سياسة نوري السعيد ترتكز على التعاون الوثيق مع بريطانيا وطلب المساعدة منها في شتى المجالات. (73)

غير أن هذا الازدهار، الذي شمل طبقة وسطى نشطة وجعلها تهتم بمطالبها السياسية التحررية الوطنية، اكثر من اهتمامها بمطلب العدالة الاجتماعية للطبقات الأدنى منها*، لم يشمل المجتمع بشكل عادل، الأمر الذي أدى إلى اختلال التوازن الطبقي بين «من يملكون» ومن «لا يملكون»، فكانت النتيجة أن ازداد الاختلال السياسي-الاجتماعي بين الطبقات على الرغم من ازدياد الثروة الوطنية التي انحصرت في معظمها بيد «البرجوازية» الكبيرة والمتوسطة العليا. تاركة قطاعات واسعة من البرجوازية المتوسطة والدنيا ومن العمال والفلاحين على وضعها المتدني السابق(*15).

فعلى الرغم مما يلحظه الباحث لونجريج† S.H. Longrigg في تحسّن في

مستويات المعيشة لدى الفئات الكبيرة والمتوسطة بالعراق في منتصف القرن، إلا أنه يقرر حقيقة أن تيار التحديث المعيشي الذي مسّ نسبيا حياة الطبقة الوسطى والوسطى الصغيرة في المدن ترك «الفقراء» على حالهم تقريبا كما كانوا قبل خمسين سنة خلت، وبقي رجال العشائر، الذين يشكلون نسبة عالية من السكان، كما كان آباؤهم قبل جيل سبق على أميهتم وفقرهم وأوضاعهم التقليدية [74]. وفي سوريا، ذات الزراعة المزدهرة، كان الفلاحون عماد هذا الازدهار يشعرون بالغبن ويقومون بأول تحرّك سياسي ثوري لهم في صيف 1951 ضد كبار الملاك الزراعيين «فقد هاجم الفلاحون بعد أن شجعهم (أكرم) الحوراني، أعضاء هذه الأسر (الغنية) وحبسوهم عن أرضهم، وتربصوا بهم في منازلهم، وأعلن الحوراني بأن «الأرض للفلاحين»،... ووصلت حملة الحوراني إلى أوجها في اجتماع معاد للإقطاعية استمر ثلاثة أيام، وعُقد في حلب في منتصف أيلول عام 1951 كره آلاف من الفلاحين في كل أنحاء سورية، وافتتح هذا المهرجان الرأي الأول من نوعه في العالم العربي بمسيرة ضخمة من الفلاحين في الشوارع وهم يحملون لافتات تطالب بالإصلاح الزراعي» [75].

وفي غمرة هذه التفاعلات الاجتماعية-الاقتصادية المضطربة وغير المتوازنة، شهد مجتمع الشرق العربي-منذ ما قبل الحرب الثانية-بداية بروز ثلاث قوى اجتماعية جديدة: «طبقة وسطى أصلية (أي محلية عربية) من الوسطاء ومديري الأعمال والتجّار، ونخبة مثقفين (انتلجنسيا) من المثقفين. والرسميين والمكتبيين وأصحاب المهن العالية رجالاً ونساء، وطبقة عاملة (بروليتاريا) مدنية (نسبة إلى المدينة)... بدأت تنظم نفسها في نقابات واتحادات عمالية [*16]. وبنشوء هذه الطبقات انحلت طبقتان (سابقتان) هما: البرجوازية المدنية المختلطة المكونة من الأوربيين والمستعربين، وطبقة ملاّك الريف. ولم تعد الحياة العامة في المجتمع وقفا على فئة صغيرة متميزة، واتسعت دائرتها بإصلاح حال المرأة، وبالتطور الجديد، لوسائل الإيصال-كالصحافة والسينما والإذاعة والتلفزة-و بنمو أدب جديد متلائم مع هذه الوسائل» [76]. ولم تكن هذه القوى الاجتماعية الجديدة الثلاث على درجة واحدة من الأهمية والاتساع والفاعلية. فالنخبة المثقفة ما هي إلا طليعة الطبقة المتوسطة المرتبطة بها ماديا وشعوريا، والطبقة العاملة

الجديدة في المدينة حديثة التكوين، وغير مستقلة تماما بشخصيتها الطبقية، فقد كان هناك الكثيرون من الطبقة الوسطى الصغيرة يشاركونها أوضاعها المعيشية، وكانت ثمة أعداد من العمال ترتفع إلى المستوى المتوسط الصغير وتشارك الطبقة الوسطى تطلعاتها، أي أن الطبقة العاملة العربية الناشئة لم تتبلور حسب مفهوم «البروليتاريا» الصناعية المحددة الثابتة في المجتمع الأوربي. وهذا يعني أن الطبقة الوسطى الصغيرة هي القوة الاجتماعية الرئيسية التي برزت في مواجهة الأحداث.

وما نحتاج إلى تأكيده هنا هو انه قد ظهرت لأول مرة في التاريخ الاجتماعي للشرق العربي طبقة وسطى محلية عربية «أصيلة» واسعة العدد، نشطة، وواعية تعليميا وذاتيا وطبقيا إلى درجة لا بأس بها، وليس معنى هذا إن المجتمعات العربية لم تشهد فئة «برجوازية» وسطى قبل هذه الفترة، ولكنها كانت فئة مختلطة غير متأصلة في البُنية المجتمعية، تتكون في الأوربيين المستعمرين ومهاجري شرق المتوسط كاليونان والطليان، و بقايا الأرستقراطية القديمة غير العربية كالترك والشركس، وزعماء العشائر العربية، وكبار الملاك الزراعيين المحليين، فضلا عن أن هذه الفئة المختلطة الهجينة التي سيطرت على الحياة الاجتماعية الاقتصادية قبل الحرب الأولى وشطرا كبيرا من فترة ما بين الحربين، لم تكن طبقة وسطى صغيرة بل كانت برجوازية كبيرة (جانبها المستنير «التقدمي» رأسمالي مستغرب قائم في المدينة، وجانبها المحافظ «رجعي» شبه إقطاعي ريفي شرقي المسلك والتفكير) أي أنها لم تكن طبقة متجانسة ومتجذرة لتشعر بذاتها ورسالتها الودية والتاريخية. وقد تحالفت هذه الطبقة مع الفئات الحاكمة والسلطة الأوربية» وكانت عماد «النظام القديم» ضد الطبقات الشعبية والمتوسطة الصغيرة.

ولأن الطبقة المتوسطة المحلية الجديدة هي التي وعت الواقع بحكم موقعها الاقتصادي والثقافي قبل الفلاحين والعمال، الذين لم يتفتح وعيهم بعد، فإنها هي التي تصدت للتغيير والقيادة، وأدركت مدى الهوة القائمة بين بؤس الأغلبية الساحقة وترف الأقلية الضئيلة، وكانت هي ذاتها مهددة-اقتصاديا-بالرجوع إلى درك الطبقات الفقيرة كلما اشتدت وطأة الاستغلال وانعدمت عدالة التوزيع، (وهذه كما تبين كانت مشكلة محورية قائمة). إن

هذه الطبقة هي التي ستعي-بحكم موقعها في وسط النسيج الاجتماعي المهدد بالتمزق والانشطار-ضرورة تحقيق التوازن والتوسط في الجدلية الاجتماعية بين النقائض الأستقطابية في الطرفين المتباعدين اقتصاديا واجتماعيا، وبالتالي، شعوريا وفكريا؛ وهي التي ستتنبه-على صعيد الفكر والأدب والثقافة بعامة-إلى ضرورة «التوفيق» بين النقائض الفكرية والحضارية المتصارعة، باعتبارها فئة عربية مسلمة منغرسة الجذور في تاريخها وعقيدتها من ناحية، (وهي صفة لم تكن متوفرة في الطبقة الوسطى «المختلطة» القديمة ولم تكن تعنيها كيانياً ومصيريا)، وباعتبارها من ناحية أخرى طليعة اجتماعية مخلصة انفتحت على قبس من روح العصر الحديث وتأثر سلوكها وفكرها-نسبيا-بقيمه وصيرورته فأصبحت على حدود اللقاء والتماس بين عالمين وحضارتين وعصرين: حيث وجودها الكياني، الذاتي والتراثي يتفاعل مع «الآخر» الذات الأخرى. و وهي في هذه الحالة الغرب الحديث، الذي تشعر بوطأته وخطره وأهميته وعظمته وحاجتها إليه، وإعجابها العظيم بإنجازاته، كل ذلك ممتزج بحسدها تجاهه وكرهها الشديد له لتسلطه وغطرسته وتفوّقه الذي لا يحتمل..!.

من هنا النبرة الحادة في صوت هذه الطبقة ضد الاستعمار والغرب، واللهفة الملحّة-في الوقت ذاته-للتحضر والتحديث والقوة، وربط روائع الحضارة الإسلامية بمكتشفات أوربا ونسبة الثانية تاريخيا إلى الأولى تأكيدا لأهمية «الذات» ووقوفها في وجه «الآخر» على قدم المساواة، أي أن هذه البرجوازية الصغيرة ستتصدى لمهام مرحلة التحرر من الاستعمار الغربي، ثم ستتجه نحو محاولة إقامة الدولة القومية «الحديثة» وسيكون قدرها الصعب أن تدع الغرب بيد لتأخذ حضارته وعونه بيد أخرى [*17]، وهو قدر لا يحتمل تناقضه ولا تحتمل مأساويته إلا من خلال صيغة توفيقية، قد لا تكون عضوية ولا أصيلة، ولكنها مرنة، وضرورية نفسيا وعمليا، تقفز فوق النقائض لتوفّق بين «الأصيل» و«الوافد»-بين الذات والآخر-مبقية في الوقت ذاته على الفارق الكياني بينهما. وهذه خاصية مهمة وجوهرية في التوفيقية القديمة والحديثة، لأنها تعني إقامة تصالح وتقارب بين النقيضين دون الدمج والصهر بينما في كيان عضوي يلغي وجود الطرفين. فالتوفيقية القديمة صالحت وقاربت بين العنصر الهلنستي الفلسفي «الوافد» و بين

العنصر الإسلامي الأصيل الراسخ في تآلف مقبول، نعم، ولكنها لم تلغ ذاتية العنصرين في الصيغة الجديدة، بل ظل العنصران متميزين في التراث الحضاري العربي، ما لله لله، وما لأفلاطون لأفلاطون. ثم حدثت البينونة بين الطرفين وانفصلا مستقلين عندما تلاشى المناخ الداعي للتوفيقية.

وعليه، فإن هذه الطبقة الشجاعة، المتوترة والمتناقضة، والتي تمثل النخبة المثقفة طليعتها المفكرة والفاعلة، هي التي ستمد الأحزاب الجديدة، ذات الأفق التوفيقي، بمادتها البشرية وقياداتها الفكرية-السياسية وستتوحد شخصيتها بشخصية «الأمة» كلها، لتضفي عليها قيمها ونظرتها إلى الأشياء وستطبع أدب الفترة ونتاجها الثقافي بطابعها ونماذجها الإنسانية.

وليس غريباً أن تكتشف الطبقة فيلسوفها وشيخها الأكبر في شخص الأستاذ الإمام[*18] محمد عبده، الابن الرائد والسابق للشريحة التاريخية الأولى من الطبقة المتوسطة المصرية الصغيرة، الذي تربى بأصالة في جذوره السلفية والصوفية والعقلانية الإسلامية، ثم انفتح على بعض أساسيات الحداثة الغربية وفهم منها ما سمح به تكوينه، وتقبّل منها ما سمح له به إيمانه وتراثه [77].

كما أن هذا الفكر البرجوازي الصغير سيمد نظره إلى التاريخ الإسلامي كله ليلونّه بمنظار قيمه (البرجوازية) الخاصة ونظرته الرومانسية، شبه الثورية، المشغوفة بالبطولة والعبقرية الفردية والفرد العظيم، وسيتحول رجال صدر الإسلام إلى مناضلين ثوريين ضد «النظام القديم» وهو مغزى ستعكسه موجة «الإسلاميات» وستجمع «عبقريات» العقاد بيت مفهوم «كارليل» للبطولة والأبطال، والفهم الإسلامي للسلف الصالح، وسيكتب كاتب إسلامي ينتمي إلى تراث محمد عبده: «لو كان عمر حياً اليوم لنذر نفسه لتوسيع الطبقة الوسطى» [78] وكأن هدف الرسالة والفتوحات كان خلق هذه الطبقة وتوسيعها ونشر سيادتها. ومن عمر بن الخطاب إلى محمد عبده سيمتد النضال (البرجوازي) ضد الإقطاعية والإقطاعيين: «... إن محمد عبده كان مفكراً برجوازياً، ناضل ضد سيادة الإقطاعيين[*19] بقدر كونه مصلحاً دينياً رام تخليص العقيدة الإسلامية من عقبات الجمود والخرافة في منهج يجمع بين المثالية والواقعية [79]» وطبيعي أن يضع الفكر البرجوازي-الوسطى دائماً-رجلاً في عالم المثالية، وأخرى في دنيا الواقعية،

(وان يحاول كعادته الجمع بين النقيضين)، تعبيراً عن قلق الطبقة وتأرجحها. وستنتظر الطبقة بطلها المنقذ ومحررها العظيم الذي سيأتي من بين صفوفها ليأخذ بيدها إلى المجد-كما أخرجت برجوازية الثورة الفرنسية نابليون- وذلك من منطلق ما ردده الأستاذ الإمام محمد عبده ذاته من أن هذه الأمة لا يصلحها غير «مستبد عادل» يحقق لنا في خمسة عشر عاما ما لم نحققه لأنفسنا في قرون [80]. هذا على ما بين «الاستبداد» و «العدل» من تناقض، ولكنه تناقض يجب أن يبدو لنا طبيعياً الآن على ضوء ما أدركناه من وظيفة التوفيقية وطريقة عملها.

ويكتب أحمد حسن الزيات بعنوان «الرجل المنتظر» في افتتاحية «الرسالة» بتاريخ 29 أبريل 1949- وذلك قبل ظهور «البطل الثوري» للبرجوازية العربية أو «المستبد العادل» «بأكثر من عقد من السنين، منتظراً أوبة القائد المخلّص الذي لا حيلة للأمة بدونه في مسيرة التاريخ، والذي سيملؤها عدلاً بعد أن ملئت ظلماً: «... والمتوقع الذي لا حيلة فيه أن نظل كما نحن لعبة تلعب، أو نهبة تُنهب، حتى يبعث الله فينا الرجل الذي ننتظر. ولست أعني بالرجل الذي تنتظره الأمة العربية (المهدي) أو (الإمام) أو (المسيح) فإن ظهور أولئك.. من أشراط الساعة، إنما أعني الرجل الذي ينتظره الناس انتظارهم طلعة الشمس، وتنتظره الأرض انتظارها رجعة الربيع.. وظهوره سنّة من سُنن الله في الكون يجري بها حكمه كلما شاء للعقول الحائرة أن تهتدي.. كان هذا الرجل فيما خلا من الدهر يُسمّى «رسولاً» فلما ختمت الرسالة.. كان يظهر فترة بعد فترة في صورة ملك أو فاتح أو حاكم أو عالم أو مفكر.. وهو بين أصحاب السلطات يكون أسرع نجاحاً وأوسع صلاحا منه بين أصحاب الفكر. وقلما يأبه الناس لدعاة التجديد بالكلام ما لم ينتشر صداه في الأرض و يتسع مداه في الزمن. لأن أصحاب الكلام إذا ملكوا الرأي لا يملكون التنفيذ.. وما كانت الوثبات الاجتماعية... إلا نتيجة لدفع المصلحين المسلّطين الذين وضعوا الكتاب في يد والسيف في يد ثم كتبوا دستور الإصلاح بالمداد والدم... ولهذا الرجل الذي تنتظره الأمة العربية آيات تمهد له وتدل عليه: فمن الآيات المهيأة لظهوره انحلال الأخلاق، فلا تتماسك في قول أو فعل.. واستبهام المذاهب، وانقطاع الأمة عن ركب الحياة فلا تتحرك قبلة ولا دبره. ومن آياته المنبئة بوجوده أن يكون لغيره لا

لنفسه، ولأمته قبل أسرته، ولإنسانيته بعد وطنه، وبهذه الصفة يختلف المصلح القومي عن الرسول.. لا ينضج رأياً إلا أمضاه.. ولا يروم أمداً إلا أدركه. هذا الرجل الملهم الموهوب هو الذي ترقب ظهوره كل فرقة وترصد نجمه كل أمة. ولقد ظهر أمثاله في بعض الأمم وهي على شفا الهاوية فأعادوها إلى الحياة، وردوها إلى الجادة، ولا تزال الأمة العربية تحدق النظر العبراني في الأفق الغائم ترجو أن تنشق الحجب عن نوره. فهل آن يا أرحم الراحمين أوان ظهوره؟[*20]

رباه!.. إن نسألك الراعي الذي يطرد الذئب، والنظام الذي يجمع الحب، والدليل الذي يحمل المصباح، والقائد الذي يرفع العلم، والأستاذ الذي يعلمنا[*21] أن نصنع الإبرة والمدفع، ونشق المنجم والحقل، ونوفق بين الدين والدنيا ونوحّد بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة [81]»، وهكذا لم ينس في النهاية أن يحدد للبطل رسالته التوفيقية في الجمع بين الدين والدنيا وبين الخاص والعام.[*22]

ويلخص لنا الدكتور محمد مندور (المتوفى عام 1965)، وهو من أبرز نقاد الفترة الذين التفتوا للوجهة الاجتماعية في الأدب، صفات هذه الطبقة المتوسطة الصغيرة، كما استخلصها من أدب أبرز روائي عربي معاصر اقترن أدبه بصعود الطبقة وتعثرها، واندمجت معاناته الإبداعية بمعاناتها الاجتماعية والنفسية والفكرية، في انتصاراتها وكبواتها، في فضائلها ومبتذلها: «أحمد أفندي عاكف (بطل «خان الخليلي» لنجيب محفوظ) أنموذج بشري لتلك الطبقة الوسطى، التي تكوّن العمود الفقري في المجتمع المصري، وتكوّن همزة الوصل بين طبقة العمال الكادحين والسادة المترفين، بل لعلها الطبقة القلقة المعذبة التي لا تريد أن تطمئن إلى الحياة كما تطمئن الطبقة الدنيا، لتأخذ منها ما تستطيع منحه من ملذات من ملذات ومباهج في غير تذمر ولا سخط، كما لا تستطيع في سهولة أن تشبع طموحها فترتفع إلى مستوى الطبقة العليا، أي البرجوازية الكبيرة، وتدخل في صفوفها لتتمتع بما تنعم به تلك الطبقة من مال وجاه وسلطان، وبالرغم من هذا القلق والعذاب المقيم، فان تلك الطبقة لا تخلو من فضائل رائعة، بل لعلها تنفرد دون غيرها بطائفة من الفضائل التي ترفع من قيمة الإنسانية. وفي رأس تلك الفضائل يأتي الإحساس الصارم بالمسؤولية العائلية، والتضحية في

سبيل الأسرة، والتفاني في سبيل الأهل والأخوة. وهذه الفضائل هي التي قرّبت أحمد أفندي عاكف من نفس نجيب محفوظ، بل ومن نفوسنا جميعاً، لما فيها من إنسانية وخلق كريم. يرتفع ميزانها عندنا نحن الشرقيين، الذين تعمر قلوبنا روحية الأديان والمثل العليا (82)».

وغالباً ما تقف «ظروف الحياة وقسوة المجتمع» ضد التطلعات الثقافية لهذه البرجوازية الصغيرة فتباعد بين وعيها وواقعها، وتصادم بين ثقافتها ومصاعبها المعيشية، فتزيدها حبوطاً وتبقيها في مستوى ثقافي مسطح ومشتت: «كان قارئاً نهماً لا تروي له غلة، وقد أدمن على القراءة إدماناً قاتلاً، وأكب عليها عشرين عاماً كاملاً من عام 1921- تاريخ حصوله على البكالوريا-إلى عام 1941. بيد أنها امتازت منذ البدء بخصائص لم تفارقها مدى العشرين عاماً، وهي إنها قراءة عامة لا تعرف التخصص ولا العمق، نزّاعة إلى المعارف القديمة، سريعة مضطربة، لعل السبب في عدم تركيزها ما كان من اضطراره إلى الانقطاع عن الدراسة بعد البكالوريا، مما لم يهيئ له فرصة منتظمة للتخصص. وكان لذلك الانقطاع آثار بالغة في حياته الاجتماعية والنفسية، لم ينج شرها مدى الحياة. أما سببه فهو أن أباه أحيل إلى المعاش في ذلك الوقت، وكان يشارف الأربعين-لإضاعته عهدة مصلحية بإهماله(*23) وتطاوله على المحققين الإداريين. فأجبر عاكف على قطع حياته الدراسية والالتحاق بوظيفة صغيرة، لينفق على أسرته المحطمة، ويربي أخويه الصغيرين اللذين مات أحدهما وصار الثاني موظفاً في بنك مصر (83)».

وإذا كانت هذه الطبقة ستتحالف مع طبقة العمال في مستوياتها الدنيا، فإنها ستجد في الرأسمالية العربية المحلية (البرجوازية الكبيرة الجديدة) التي نشأت خلال الحرب وبعدها، أقامت صناعات وطنية، ستجد فيها حليفاً طبقياً من نوع آخر في المرتبة العليا من الهرم الاجتماعي. وهذه الرأسمالية المحلية العصرية «المستنيرة»-من جانبها-ستجد في البرجوازية الصغيرة-المشاركة إلا في التطلعات والآمال على الأقل-حليفاً سياسياً مرحلياً في معركتها ضد كبار ملاك الريف المحافظين، وذلك القطاع المحتكر من الرأسمالية الأجنبية المعادي للصناعة الوطنية (ثمة قطاع أجنبي اكثر تفهماً)؛ وضد الحكومات التقليدية التي لم تعد في مستوى التطلعات العصرية

«التقدمية» للصناعيين والرأسماليين العرب الذين أخذوا يتطلعون بُعيّد الحرب لنظام جديد اكثر دينامية من سكونية «النظام القديم».

ومما تجدر ملاحظته أن قيادة الثورة المصرية-ممثلة البرجوازية الصغيرة-أعطت التشجيع ووفّرت الحوافز-اكثر من ذي قبل-للرأسمالية الوطنية المتطورة في السنوات الأولى من الثورة (المرحلة الإصلاحية الوطنية 1952-1956.. وحتى 1960) (84). إلا أن ذلك لم يؤد إلى نمو الاقتصاد الوطني بالشكل الذي أرادته قيادة الثورة، فضلاً عن العوامل السياسية التي جعلت الرأسمالية الإصلاحية تبتعد شيئاً فشيئاً عن خط تلك القيادة الأمر الذي أدى إلى صدوره قراراته يوليو الاشتراكية عام 1961 (85). وتم انحياز البرجوازية الصغيرة إلى طبقتي العمال والفلاحين-في المرحلة الثورية الاشتراكية-غير أن «الميثاق الوطني» الذي أعلنه عبد الناصر في مايو 1962 أبقى «الرأسمالية الوطنية غير المستغلة» ضمن «تحالف قوى الشعب العامل»-وان أصبحت الجانب الأضعف مؤقتاً-مما يدل على أن الطبقة المتوسطة الصغيرة ذاتها لم تتخل نهائياً عن تطلعاتها العليا.(*24)

إن مدى التحرك المفتوح-غير المحدد بضوابط فكرية ثابتة-والذي أتاح للطبقة المتوسطة حرية التأرجح بين «قطب» الطبقات الدنيا و«قطب» الرأسمالية الوطنية وقيمها هو الذي يفسّر صفة القلق والتذبذب التي يشير إليها محمد مندور («بين طبقة العمال الكادحين والسادة المترفين»)، ويفسر لماذا اتخذت الأنظمة العربية الجديدة موقف التطرف والثورة حيناً، وموقف المحافظة والمسالمة حيناً، وموقف المهادنة والتوسط حيناً آخر؟ ولماذا حالفت الماركسية العالمية والمحلية تارة واتجهت للحياد أو للغرب تارة أخرى(*25). وعلى صعيد الفكر، يمكن أن تمدنا هذه الملاحظة بمفتاح فهم ظاهرة التمازج والتعايش-وأحياناً التباعد-بين «الإسلامية» و «اليسارية»، بين «الجماعية» و «الفردية»، بين الديمقراطية النسبية والاشتراكية الكُلية، بين القومية والقطرية، بين الوحدوية والانفصالية، بين الحرية والدكتاتورية، وغير ذلك من النقائض والأضداد التي برزت في تاريخ الفترة، والتي استطاعت تلك الطبقة المتوسطة «بأيدلوجيتها» التوفيقية أن تقارب بينها وتستثمر وجهيها، وما في كل منها من إيجابية ونفع، في أوقات صعودها وانتصارها، وأن تقع ضحية لتناقضها المتضمن ولاستحالة الاستمرار في

الجمع بينها دائما في أوقات تأزماتها وهزائمها.

ومن الخصائص الهامة التي يجب تسجيلها لهذه الطبقة أيضاً، هي أنها وان كانت أصيلة منسجمة الجذور محلياً وعربياً، إلا إنها لم تكن طبقة متماسكة موحدة على امتداد مجتمعات الشرق العربي المتعددة والمتباينة، لقد كانت هناك فواصل عديدة تؤثّر على وحدتها القومية وانسجامها الطبقي الذاتي. فالانقسامات «الفئوية» المتداخلة المتشابكة حوّلتها في حالات كثيرة إلى «شرائح» تتصارع فيما بينها داخل معسكر الثورة البرجوازية الصغيرة ذاته. وعلة ذلك إن البرجوازية المصرية-مثلا-بحكم خصوصياتها القطرية لم تكن تلتقي في كل شيء مع البرجوازية السورية. فالمصالح-محلياً-تختلف، والمؤثرات الثقافية الحضارية-تاريخياً-تتباين. وبين البرجوازية اللبنانية والبرجوازية العراقية-على سبيل المثال-فروق عديدة في النشأة والتوجهّات، هذا فضلاً عن الفروق المحلية والطائفية والعرقية بين فئات برجوازية البلد الواحد (تأمّل مثلاً في التباين المعهود بين برجوازيتي حلب ودمشق ليس في الاقتصاد فحسب وإنما في السياسة، وتأمل في الافتراق القائم بين برجوازيتي مدن الساحل اللبناني وإقليم الجبل ليس في الاقتصاد والسياسة فقط وإنما في التوجهات والولاءات الحضارية شرقاً وغرباً).

ولربما مكنتنا ملاحظتنا لهذه «الخاصية» في البرجوازية العربية الصغيرة (والكبيرة) من تفسير وتفهم كثرة الانقسامات في الأحزاب القومية والحركة الوحدوية، من الداخل-موضوعياً (دون أن نُرجع ذلك إلى مثالب أخلاقية وأنانيات شخصية دائماً)-حيث يتحول التنظيم الواحد إلى أجنحة، والأجنحة إلى فروع (وشلل)، وتضيع الفروق الفكرية في غمرة تعدد التجمعات «الفئوية» الصغيرة، المنقسمة باستمرار على ذاتها، ونُواجه بعدة «عقائديات» ضمن اتجاه سياسي-طبقي-فكر في واحد: ومن تحت الرداء التنظيمي الجديد-وبرغم فكرته «الثورية التقدمية»-تبرز بوجهها-مع استمرار التشقق-المكوّنات الوراثية القديمة في مجتمع الشرق الأدنى من محلية إقليمية، وعائلية عشائرية، وطائفية مذهبية، وهي «العناصر» التي تم التوافق مع قيمها ووجودها في الصياغة «التوفيقية» التحديثية، بوضع الجديد إلى جانب القديم، دون غربلة وحسم وبتّر، ولهذا، وعندما توضع الأمور على المحك في غمار التجربة والاختبار المصيري. تشرأب بأعناقها وتبرز «المسلكيات»

التقليدية وتعود «المؤسسات» والانتماءات العتيقة لتفذ وتسيطر خلال التكوين الجديد وتشكّله الهش، وعلى الرغم منه. [86]

وهكذا، يصح القول-أخيراً-انه إذا كانت الأردية «الليبرالية» في الفترة السابقة قشوراً على جسم قديم، فان الأردية «الراديكالية» الاشتراكية الوحدوية لم تكن اكثر انسجاماً وتجزرا على الجسم القديم ذاته. هذا الجسم الذي لم يتضح بعد ماذا سيكون وكيف سيحيا. «الثابت» فيه هو مكوّناته القديمة الموروثة التي «تتوافق» في كل مرحلة مع مكونات أو «متحولات» جديدة وافدة-تفرضها الظروف أو طبيعة المرحلة-ثم تنفك عنها وتسقطها لتعود وتتوافق-بعد فترة ضياع وبحث-مع مكوّنات جديدة أخرى-أنسب وقتياً-وهكذا[*26].. دون اندماج عضوي ودن تلقيح خلاق. ويبقى القديم على قدمه، ولا يترسّخ الجديد، بل يسقط قشرة بعد قشرة، ومرحلة إثر مرحلة.

وستتوالد من هذه الطبقة المتوسطة الصغيرة ثلاث «مؤسسات» اجتماعية سيكون حصيلة التفاعل بينها ناحية، وبينها مجتمعة ضد «النظام القديم» من ناحية أخرى،، تغيير وجه الشرق العربي اجتماعياً وسياسياً وفكرياً في الثلث الثاني من القرن العشرين:-

١- المؤسسة التربوية الحديثة (المدارس والجامعات): إن هذه المؤسسة التي اتجهت لإنمائها وترسيخها الجهود منذ أيام محمد عبده وعلي مبارك (منذ منتصف القرن ١٩)، سيجد الفكر الإصلاحي إنها الطريق الوحيد والأسلم للتطور الحضاري المتدرج، [87] بعد إخفاق أسلوب التحريض السياسي لجمال الدين الأفغاني، وأسلوب الانقلاب العسكري لأحمد عرابي. وسيأتي الجيل التالي، جيل لطفي السيد [88] وطه حسين ليعطيها طابعاً اكثر تقدماً وانفتاحاً على التحديث [89] وليعتبرها الأمل الأكبر لنمو الديمقراطية السياسية والذهنية في المستقبل أن هذه المؤسسة-في إحدى مفارقات التاريخ العربي المعاصر-سيتحول خريجوها وطلابها، بل ومعلموها إلى «ثائرين» على النظام المنشود تطويره تدريجياً، وذلك بسبب ازدياد عدد أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة فيها، وتباعد الواقع الاجتماعي-الاقتصادي في صيرورته عن القيم التي غرستها المؤسسة التربوية ذاتها (فيما أشرنا إليه ضمن ظاهرة التناقض بين الواقع والوعي)-وقد «بدأت المرحلة الثالثة

في حياة جامعة القاهرة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية عام 1945، ذلك أن الأمر لم يعد مقتصراً على تزايد نفوذ القطاع الصناعي من الرأسمالية المصرية، وإنما ظهر جناح اشتراكي في حركتنا الوطنية نبع من الجامعة وأثر فيها تأثيراً واضحاً..» [90] وقد أدت الجامعة جانباً من هذه المسؤوليات (النضالية) بجدارة. فلن ينسى أحد مشاركتها الحيوية في «اللجنة الوطنية» عام 1946/1945 «وفي حرب فلسطين، وفي الثورة المتأججة ضد الاستعمار وضد فاروق وحكومات الرجعية. لن ينسى أحد كيف كانت الجامعة حقاً مركز الوطنية كلها» [91].

وهذا يقودنا إلى التأكيد على حقيقة هامة وخاصة إلى حد كبير بالمجتمع العربي والمجتمعات النامية، وهي حقيقة كون فئة المثقفين والشباب المتعلم والطلبة الطليعة السياسية النضالية الفاعلة التي ستتحمل القسط الأعظم من عبء التغيير، [92] (بخلاف ما حدث في أوربا حيث كان للسياسيين الناضجين والاتحادات النقابية العمالية والفلاحية وتجمعات الصناعيين والتجار دور اكبر في المبادرات السياسية التحويلية التي كان المفكرون والمثقفون يسهمون فيها، ولكن بمشاركة إيجابية وفعّالة من جانب تلك القوى الاجتماعية الواعية والناضجة طبقياً).. فالمثقفون العرب سيسبق نموهم الفكري نموّ طبقاتهم الاجتماعي-الاقتصادي، بحكم مؤثرات التوعية الغربية الوافدة عبر المؤسسة التربوية الحديثة المتقدمة بمراحل عن البُنية التقليدية لمجتمعاتها الراكدة (بخلاف الغرب أيضاً حيث رافق النموّ التربوي النموّ الاجتماعي الحضاري وكان يتبادل معه التأثير المتوازن). من هتا جخصوصية» دور «الانتلجنسيا» العربية في مجتمعاتها حيث سيحتم عليها الظرف التاريخي الخاص أن تكون البؤرة المبلورة لآلام الأمة وأشواقها، والجهاز اللاقط لمؤثرات التحويل واتجاهاته وذبذباته. إنها ليست مجرد «انتلجنسيا» تقدم الفكر وتظهر بنمو طبقاتها الاجتماعية الناضجة المتبلورة تاريخياً، فمفهوم «الطبقة» في مجتمعات الشرق العربي ظل مفهوماً غائماً أقام تحديداً «الطبقية» الغربية المكتملة في مجتمعها الغربي الصناعي محدد الملامح والقسمات، لذلك حتمت الضرورة وجود طليعة فاعلة، لا تنظّر للثورة فحسب، وإنما تصبح وقوداً لها، وترهص بالتحولات الاجتماعية قبل اكتمالها على أرضية الواقع، فتقود، وتضحّي، وتفجع في استحالة التغيير

أحياناً، وتعاني الانفصام عن الواقع بسبب التقدم الشاسع عليه فكرياً، ثم تصاب بالانخذال والقنوط لنفاذ صبرها وهي تتجمد بانتظار نضج التحوّلات واقعياً ببطء، بينما رؤاها تخلق وتعيد خلو أجمل العوالم دون جدوى(*27). وقد تُقدم أحيانا على أعمال تضحية انتحارية من أجل «تحريك» الطبقات الشعبية ناقصة الوعي، بطيئة النضج، غامضة التكوين والملامح. هذا إن تحركت... لقد أنشئت المؤسسة التربوية الحديثة لجعل الشباب المتعلم طليعة العمل الديمقراطي التطوري في مسيرة «التطور والارتقاء»-على حد تعبير لطفي السيد أعرق الأكاديميين العرب المحدثين-ولكنها انتهت بتخريج أشد الناصر الثورية المتطرفة ضد النظام القائم، وضد مرتكزات التطورية التدرجية، والبرلمانية الهادئة، والتربوية الصبورة. و «أضحى أولاد المدارس وطلاب الجامعة والشباب المكافح عموماً وقد عبئوا جميعاً على هذه الصورة، مجموعات ضاغطة قاهرة غير برلمانية، لا ينافسها سوى الجيش في قوتها السياسية» (93).

2- المؤسسة الحزبية العقائدية الثورية: ونتيجة لهذه المفارقة أو الجدلية التاريخية، حيث ينمو النقيض الوليد في رحم نقيضه وسلفه الوراثي، أخذ «الحرب الجامعي» يفرّخ أشد الأفكار «تحريماً» بالنسبة للنظام الذي أنشأه. ففي جو المدارس والجامعات أسس «المدرسان» ميشيل عفلق وصلاح البيطار حزب البعث، وأنشأ «مدرس» الخط واللغة العربية «حسن البنا» جماعة الإخوان المسلمين، وأسس «مدرس» اللغة الألمانية في الجامعة الأميركية ببيروت «أنطون سعادة» الحزب القومي السوري، كما قام «طالب» الحقوق-الذي فصل من الجامعة السورية قبل أن يكمل-خالد بكداش بالتصدي لقيادة الحزب الشيوعي (94). وحتى جمال عبد الناصر ورفاقه في تنظيم «الضباط الأحرار» تفتح وعيهم السياسي وهم يربطون، أثناء تدريسهم بكلية الأركان بين العلم العسكري والواقع الاجتماعي-السياسي للمنطقة(95).

وما يضيف لهذه السنوات التكوينية بعداً تحوّلياً آخر، أن هؤلاء الشباب من أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة يرون جميعاً، وفي الوقت ذاته، بأزمات كيانية ذاتية تمس جوهر معتقداتهم واتجاهات حياتهم، وكأن حياتهم الفردية أصبحت بؤرة تكثّف معاناة المرحلة، وبحث الأمة عن طريق جديد للخلاص. وبعد أن يمر هؤلاء بهذه الأزمات-التي يسميها أرنولد توينبي «ظاهرة

الاعتكاف والعودة» في حياة المبدعين حيث يدخلون طور عزلة وشك وتأمّل قبل اتضاح الرؤية [96]- تبدأ دعواتهم وحركاتهم الجديدة في الاتضاح والتبلور. يكتب ميشيل عفلق وصلاح البيطار عن الأزمة التي مرا بها بعد تزعزع القناعات الماركسية في نفسيهما منذ 1936 واتجاههما للبحث إيمان خاص جديد: «.. هذه الأمور سببت لنا أزمة روحية وعقلية أعاقت كتابتنا ونشاطنا السياسي لمدة تقارب العامين، وذلك لأننا لم نكن من بين أولئك السياسيين الذي يلبسون حلة مختلفة تناسب كل مناسبة.. لقد أردنا فوق كل شيء أن نفسّر الأشياء لأنفسنا وأن نوضح لأنفسنا ولأمتنا شيئاً اكثر عمقاً من السياسة، أي العقل والروح العربيين» [97] ويكتب الشيخ حسن البنا عن معاناة مماثلة عندما انتقل من الريف المحافظ الفطري إلى المدينة «المختلطة» الخاضعة لغزو الحضارة: «أليس أحد إلا الله كم من الليالي كنا نقضيها نستعرض حال الأمة وما وصلت إليه في مختلف مظاهر حياتها، وفعل العلل والأدواء، ونفكر في العبر وحسم الداء، ونفيض بالتأثر لما وصلنا إليه إلى حد البكاء. وكم كنا نعجب إذ نرى أنفسنا في مثل هذه المشغلة النفسانية العنيفة، والخليّون هاجعون يتسكعون على القهوات..» [98]. ويكتب جمال عبد الناصر في عام 1935- سنة تخرجه من التوجيهية: «إن الموقف اليوم دقيق، ومصر في موقف أدق.. ونحن نكاد نودع الحياة ونصافح الموت، فان بناء اليأس عظيم الأركان، فأين من يهدم هذا البناء؟» [99] و يستذكر فترة حيرته وضياعه بعد ذلك بين أسلوب للعمل الثوري، مقلق غير مجد، وأسلوب آخر مأمول لم يتبلور بعد: «.. أيمكن حقاً أن يتغير مستقبل بلدنا إذا خلصناه من هذا الواحد أو من واحد غيره، أو المسألة أعمق من هذا؟ وأقول لنفسي في حيرة: أكاد أحس إن المسألة أعمق. إننا نحلم بمجد أمة، فما هو الأهم: أيمضي من يجب أن يمضي، أم يجيء من يجب أن يجيء؟ وأقول لنفسي وإشعاعات من النور تتسرب بين الخواطر المزدحمة: بل المهم أن يجيء من يجب أن يجيء.. إننا نحلم بمجد أمة. ويجب أن يبنى هذا المجد.. وأقول لنفسي في يقين هذه المرة: إذن يجب أن يتغير طريقنا.. ليس ذلك هو العمل الإيجابي الذي يجب أن نتجه إليه.. المسألة أعمق جذوراً واكثر خطورة وأبعد أغواراً..» [100] في هذا الوقت كان أنطون سعادة في السجن (بين 1935- 1937) يؤلف كتابه الأساس لفكرة حركته، «نشوء الأمم»،

بعد أن واجه السؤال-الأزمة وأعطى الجواب المبدئي عليه: «.. إن مشكلتنا الملحة هي تقرير هويتنا القومية وحقيقتنا الاجتماعية.. وأصبحت مقتنعاً بأن نقطة البدء في المسعى الوطني يجب أن تكون إثارة هذا السؤال الجوهري: من نحن؟ وكان هذا هو السؤال الذي شغل فكري من أول بداية تفكيري الاجتماعي القومي..» [101]. وكانت دوامة التطورات في تلك الفترة تحيل بعض الشباب «المترفين» إلى شيوعيين:

«كنا كتلة من الشبان الحالمين المترفين العاطلين عن العمل، نتلاقى كل يوم.. فنقضي نهارنا في تخيلات باطلة وأفكار عقيمة.. نخال أن في وسعنا ارتجال الأنظمة وتعيين مصائر الشعوب.. نقاش لا يجدي ولا ينتهي كنسيج «بينيلوب» التي كانت تنقض في الليل ما تغزله سحابة نهارها.. وفي ذات يوم من أيام النضال الدامي الذي كانت سورية تخوضه من أجل حريتها.. شعرت بضآلة شأننا وفراغ حياتنا وتفاهة مبادئنا، بينما تُساق إلى السجون جماعات الأحرار. لقد آمنت بأننا إذ نقف في معركة الحرية على الحياد، فإنما نقف إلى جانب جلادي، شعبنا ومضطهدي وطننا، وداخلني الأسف على الأيام التي أضعتها بين يدي الساعات الخاوية وأدركت أن العلة التي تفتك بي وبكثير من الشبان الغارقين في الأحلام والأوهام، هي نظرنا إلى الأحداث العامة من خلال نزعتنا الفردية الضيقة.. وتطلعنا إلى غير الممكن ونحن لا نكاد نعمل أقل الأشياء الممكنة. وانتهيت إلى الاعتقاد بأن من يريد أن يخدم وطنه خدمة حقيقية مجدية، يجب ألا يكون متطرفاً ولا أنانياً ولا خيالياً منطلقاً مع بدوات النفس، باب أن يكون دقيقاً واضحاً قوياً بصيراً، مسلحاً بنظرة واقعية إلى الأمور تعلمه تفكيك التاريخ وتشريح المجتمع مثلما يفكك المهندس آلة ويشرّح الطبيب جسم المريض. وعلى هذه الأسس بدأ يتكوّن لنفسي شخصية جديدة وقوام عقلي جديد. وطفقت أبحث معهما عن مبدأ فكري جديد.. إنه المبدأ الشيوعي.» [102]

وقد كانت المادة البشرية لمعظم هذه الأحزاب الشباب المتعلم-بدرجة أو بأخرى-من أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة؟ وقد توسلت جميعها في نهاية المطاف أسلوب العنف، وطمحت إلى طرح قضية عقيدية متكاملة (أو تظاهرت بذلك على الأقل)، واعتمدت التنظيم السري المتماسك، وأحياناً شبه العسكري، وكانت بهذه الخصائص مجتمعة تميز نفسها بالفعل عن

«أحزاب» العهد القديم، التجمعات السياسية التقليدية، التي كانت تفتقد إلى حد كبير هذه الخصائص. كانت هذه المؤسسة الحزبية الجديدة-على اختلاف روافدها-تعبيراً عن جيل «الفعل» الذي خلف جيل «الحيرة»؛ وكان «فعله» رفضاً لشيء قائم أكثر منه بناء لشيء جديد. وقد اتفقت فروع هذا التيار الرافض في البداية ضد النظام القائم، ومثلت موجة عاتية متوحدة. وكان المعتقلون من الأخوان المسلمين يتلاقون مع المعتقلين الماركسيين ويتبادلون الأفكار حول إقامة «الجبهة المتحدة» ضد الاستعمار والحكم الفاسد..

في نهاية قصة «السكرية»، أي المشهد الختامي المكثّف، للثلاثية كلها حيث تؤدي النهاية إلى بدايات جديدة، وحيث تنعكس روح المرحلة الانتقالية التحولية، يذهب أحمد الشيوعي، وشقيقه عبد المنعم الأخ المسلم إلى المعتقل معاً..

«-على فكرة أما من جديد عنهما؟

- لقد رحلا مع كثيرين إلى معتقل الطور.

فيتساءل رياض باسماً:

- الذي يعبد الله والذي لا يعبده؟

- يجب أن تعبد الحكومة أولاً كي تعيش مطمئناً..» (103).

و يتساءل المتحاوران عما قاله أحمد الشيوعي قبل ذهابه إلى المعتقل..

«-نعم، قال لي إن الحياة عمل وزواج، وواجب إنساني عام، ليست هذه المناسبة للحديث عن واجب الفرد نحو مهنته أو زواجه، أما الواجب الإنساني العام فهو الثورة الأبدية، وما ذلك إلا العمل الدائب على تحقيق إرادة الحياة ممثلة في تطورها نحو المثل الأعلى..

«فتفكر رياض قليلاً ثم قال:

- رأي جميل ولكنه يتسع لكافة التناقضات[*28].

- نعم ولذلك وافقه عليه أخوه ونقيضه عبد المنعم. ولذلك فهمته على أنه دعوة إلى الإيمان أياً كان مشربه، وأياً كانت غايته. ولذلك فإني أعلل تعاستي بعذاب الضمير الخليق بكل خائن [*29]، قد يبدو يسيراً أن تعيش في قمقم أنانيتك، ولكن من العسير أن تسعد بذلك إذا كنت إنسانا حقاً.. (هذا القول يرد على لسان «كمال» الذي مرّ بنا رمزاً لجيل الحيرة المخضرم بين الحربين). «-هذا بشير بانقلاب خطير يوشك أن يقع!

«-أتعلم ماذا قال (أحمد) أيضاً؟ قال: إني أومن بالحياة و بالناس، أرى نفسي ملزماً باتباع مثلهم العليا مادمت أعتقد أنها الحق، إذ النكوص عن ذلك جبن وهروب، كما أرى نفسي ملزماً بالثورة على مثُلهم ما اعتقدت أنها باطل. إذ النكوص عن ذلك خيانة، وهذا هو معنى الثورة الأبدية!» [104].

ولأن مفهوم هذه الموجة الرافضة فضفاض و يتسع لكافة التناقضات-كما يلاحظ نجيب محفوظ-فقد تفرعت، بعد ما أطيح بالنظام القديم، إلى تيارات متصارعة، وتحوّل عنفها ضد نقيضها المتداعي إلى عنف انتحاري ذاتي ترك بصماته واضحة على أرض الثورة الجديدة التي أزيلت مع الأنقاض القديمة، ولكن لم يقم عليها-بعد-بناء جديد وطيد.

3- المؤسسة العسكرية الوطنية:

عندما قال أحمد عرابي عام 1881/1882 بحركته العسكرية-الأولى من نوعها عربياً-كان يهدف أساساً إلى إحلال الضباط الوطنيين محل الترك والشركس. هذا التطلع-ضمن أسباب أخرى-أدى إلى الاحتلال البريطاني، وتأجل تحقيق الأمل وبقيت الجيوش المحلية في مصر والمشرق إلى منتصف الثلاثينات من هذا القرن خاضعة لإشراف الضباط الإنجليز والفرنسيين وكان الجيش العراقي الذي سبق غيره إلى الاستقلال بشؤونه نسبياً، أسبق الجميع أيضاً إلى القيام بانقلاب عسكري عام 1936 كما تقدم. وفي هذا العام فتح باب الانتساب أمام الشباب المصري-من جيل عبد الناصر-للالتحاق بالكلية الحربية طبقاً للمعاهدة الجديدة مع بريطانيا بإحلال الضباط الوطنيين محل الإنجليز، ورغبة في توسيع الجيش المصري وتحديثه تحسباً للمخاطر المتوقعة من الاحتلال الإيطالي الفاشي للحبشة حيث منابع النيل. في هذه الظروف استطاع الفتي جمال عبد الناصر، المتخرج لتوه من التوجيهية في غمرة جو وطني حماسي غامر بأحداث عامي 1935/1936 [105]، أن يلتحق بالكلية الحربية بعد أن رُفض طلبه لأول مرة نظراً لعدم انتمائه لعائلة كبيرة معروفة. وتشير دراسة إحصائية أن الأحد عشر ضابطاً الذين كانوا يشكلون قيادة «الضباط الأحرار» أواخر 1949 دخل منهم أولية الحربية سنة 1936 ثمانية مغتنمين ظروف هذا التحول، والباقون دخلوها بعدهم. وأن خمسة منهم ولدوا عام 1918، واثنان عام 1917 والباقون أصغر سناً

وتنتمي أغلبيتهم إلى أصول شعبية من الطبقة المتوسطة الصغيرة، كما أن عائلاتهم لم تكن متجذرة في المدينة بل مهاجرة من الريف قبل جيل أو جيلين [106]. أما في سوريا فقد: «بدا الجيش السوري لجيل الشباب الوطنيين الذين ايفعوا في السنوات الأخيرة من الحرب الثانية... رمزاً للاستقلال وأعظم المؤسسات الوطنية قاطبة. فتقاطر الطلاب الثانويون على الانتساب إلى الكلية العسكرية في حمص، فغدت مدرسة يتخرج منها الضباط الوطنيون المثقفون سياسياً... (وهكذا أصبحت) الأغلبية الساحقة من طلاب الكلية العسكرية بعد عام 1946 من الطبقة الوسطى الدنيا التي تربت فكرياً وهي على مقاعد الدراسة، في مدارس الحركات العقائدية الشابة (المؤسسة الحزبية الجديدة) التي ظهرت للوجود في الثلاثينات والأربعينات.. لقد غفل «اليمين» المحافظ في سورية عن الجيش كقوة سياسية في ظروف نكبة مهلكة (وهو الذي) يشكل «أداة» مندفعة، مثقفة وموجّهة دمّرت فيما بعد نفوذ العائلات الإقطاعية وتجار المدينة..» [107].

كانت هذه المؤسسات الثلاث، التربوية والحزبية والعسكرية، التي سيطرت عليها منذ أوائل الفترة الطبقة المتوسطة ونجحت في تثويرها ضد النظام القديم، تتبادل التأثير والتفاعل والمساندة والمعارضة. وأي تفسير للتاريخ المعاصر للشرق العربي لا يمكنه أن يغفل وجود هذه المؤسسات ونوعية العلاقة فيما بينها، بل أن ذلك التاريخ في جوهره-على الأرجح هو قصة صعود هذه المؤسسات، وعلى الأخص الحزبية والعسكرية إلى السلطة وتصارعها عليها وتقاسمها فيما بينها، وهي تحاول أن تقدم حلاً حضارياً جديداً لأزمة المنطقة. وسوف يضعف تأثير المؤسسة التربوية تدريجياً وستفقد طابعها التوليدي والتوجيهي لتخضع إما للسيطرة الحزبية، أو العسكرية، أو لكليهما معاً في النهاية: وهذا ما سيحوّل طابع الفكر من جامعي الفكر من جامعي نظري أصولي منهجي حر، إلى «إيديولوجي» عملي موجّه.

وربما اضطر هذا الفكر إلى «الصمت» في غمرة تسارع الفعل المضطرب العنيف، أو اللهاث خلفه مفسراً مفتياً دون إبداع أو توجيه.

4 على المفترق بين انشطار العنف واستعادة التوفيق

على المفترق: بين تحدي «الانشطار العُنفي» واستجابة «التقريب التوفيقي»

صبت تلك التيارات والتفاعلات والبدايات في أتون الحرب العالمية الثانية وما أضافته من تطورات ضاغطة متسارعة إلى نطاق التفاعل الجنيني المتنامي، فقد تزايد انهيار الهيبة المعنوية والمادية الأوربية، بينما زاد ضغطها العسكري والسياسي أيام الحرب مما رفع من درجة الرفض لها والمقاومة ضدها، وأصبح الشرق العربي مسرحاً لتحركات قوات أجنبية غريبة خالطت السكان وأثّرت على توازن المجتمع وقيمه، وزادته خلخلة واهتزازاً، كما أخلت بالوضع الاقتصادي فجلبت الغلاء وقللت الأقوات. [1] وبفعل انقطاع المواصلات مع أوربا، ثم الاعتماد على المصنوعات المحلية، نشأت المصانع وظهرت رأسمالية محليه وطبقة عاملة بالمقابل، وتضخمت ظاهرة الهجرة من الريف، للعمل في المدينة، الأمر الذي أدى إلى نشوء أحياء شعبية فقيرة تطوق المدن وتهبط بمستواها التمدّني، والى نفاذ تأثير الجماهير الريفية المتدنية على السياسة

العامة التي كانت خاضعة حتى الآن للأوربيين وحلفائهم من البرجوازية المختلطة، وفي غمرة هذا التفاعل انفتحت المنطقة لسيل الإذاعات والصحف والكتب، تنقل إليها على صعيد جماهيري أصداء التيارات السياسية والعقائدية المختلفة من ليبرالية وفاشية، وحتى ماركسية بعد دخول روسيا الحرب بجانب الحلفاء. وأصبحت الأطراف المتنازعة تكيل المدح للعرب ولحضارتهم وتراثهم، بعد أن كان الاستشراق الغربي السائد في الفترة الماضية أميل إلى الانتقاد والتجريح، وذلك رغبة من كل طرف في كسب العرب إلى جانبه. وقد أثرت هذه الموجة «الاطرائية» في الفكر العربي ذاته الذي سيشهد تضخم الظاهرة الكلامية «الحجاجية» أو «الاعتذارية» [*]

التي ستتصف بالكثير من الرغبة في تضخيم «الذات» الجماعية، وجانبها التراثي بخاصة، رداً على تيار النقد العلمي، غربي التوجهات، الذي ساد في ظل السيطرة الأوربية. وأخذ يتضح مع اقتراب نهاية الحرب انه لابد من الاستعداد لنشوء وضع جديد-عربياً وعالمياً-يختلف عن العالم القديم[2]، ونشأ سباق سياسي عقائدي عنيف لتقاسم الإرث. ومع انتقال المنطقة إلى وضع السلم حدث اختلال جديد إضافي بسبب التحول من أوضاع الحرب وضروراتها إلى متطلبات السلم ومتغيراته، فأغلقت المصانع المحلية، واستشرت البطالة، وتأخر تنفيذ وعود الحلفاء، وزاد الإلحاح على المطالب، وكان المطلب الاجتماعي من أعنفها وأبعدها أثراً في الحياة السياسية والفكرية، وجاء عام 1946 والشرق العربي في حالة من الفوران لم تعهد من قبل [3].

وقد شهدت أوربا ذاتها بعيد الحرب موجة يسارية اشتراكية كاسحة في عرين الديمقراطية الغربية، حيث جاء حزب العمال البريطاني إلى السلطة، باسم مطالب العدالة الاجتماعية والتأمينات الاشتراكية، وانتصر على تشرشل «بطل النصر» لأن حزبه كان أميل إلى الرأسمالية الحرة في الجانب الاقتصادي-الاجتماعي. وشهدت بلدان أوربا الغربية موجات مماثلة، بينما اجتاحت أوربا الشرقية الأنظمة الشيوعية. [4] وعليه فيمكن القول انه إذا كانت «الديمقراطية الليبرالية» هي زيُّ الفكر السياسي بعيد الحرب الأولى، فإن «الاجتماعية الاشتراكية» هي مطلب هذا الفكر بعيد الحرب الثانية عالمياً وعربياً. وهنا تجدر ملاحظة أن المؤثرات الفكرية الاشتراكية «اليسارية»

التي ستصوغ هذا النوع من الفكر في الشرق العربي ستكون في معظمها مستمدة من أفكار الديمقراطية الاشتراكية الوافدة من أوربا الغربية، [5] أي ما اصطلح على تسميته بالفكر الاشتراكي الإصلاحي التطوري وأن التأثير الماركسي (الاشتراكية العلمية) سيكون في البداية أضعف أثراً وأقل مدعاة للاهتمام، غير أن الرافدين سيلتقيان، وسيغلب التطرف أحيانا، بغلبة استيحاء الفكر الماركسي؛ وهي مسألة نكتفي بالإشارة إلى جذورها هنا، إلى أن نصل إلى موضعها من سياق البحث. [6].

وما يهمنا في هذا الموضع يتلخص في أن المطلب الاجتماعي المحلي، المعبّر عن مشكلات اجتماعية ملحة قائمة ومستشرية، قد اندمج بالمؤثرات الفكرية الجديدة الوافدة من الغرب والاتحاد السوفيتي، وصار «الهم الاجتماعي» قضية عملية وفكرية لا تقل أهمية عن مطلب التحرر السياسي من الاستعمار، [7] أو عن غاية الاستفاقة الحضارية للإسلام في وجه الغرب. (والحقيقة إن هذه «الثورات» الثلاث ستتداخل وتتشابك لتعكس الأزمة العامة للمنطقة. ولابد لأي تفسير فكري لهذه الأزمة أن ينفذ إلى طبيعة الثورات الثلاث، السياسية والاجتماعية والحضارية، والى تحليل دقيق لطبيعة العلاقة فيما بينها، إذ أن هذا التداخل والترافق سيكون سبباً من أسباب التمزق والصدام بين قوى التغيير وهي في حيرتها: بأي ثورة تبدأ؟ وأيها تؤجّل؟ أو كيف توفق بين الضرورات المتناقضة لكل منها؟)

ومن هنا يبدأ البحث، في فكر الفترة وأدبها، عن «محتوى اجتماعي» محدد للمشاعر القومية والدينية المتنامية يندمج مع المحتوى العقيدي لها ويكمله. ففي نطاق الأدب بدأت تظهر بوادر «الاتجاه الواقعي» [8] وتتكاثف في الفترة بين 1936- 1946. وفي الكتابات الصحفية والحزبية والدراسات والأبحاث الحرة ذات الاتجاه المستقل التي لم تكن بالضرورة اشتراكية المترع، [9] نرى المعضلة الاجتماعية، وخاصة الفوارق الشاسعة بين القلة المترفة والكثرة البائسة تصبح موضوعاً بارزاً من هموم الكتابة العربية بأنواعها.

وعلى سبيل المثال، فإن مجلة «الرسالة» التي مثلت اتجاهاً معتدلاً وظهرت مع بدء تجدد التوفيقية صوتاً من أصواتها، وغلب على صاحبها أحمد حسن الزيات الاهتمام الأدبي والبلاغي، نجد افتتاحياتها-التي كتبها الزيات

نفسه-تتناول وتثير القضية الاجتماعية بصورة متواترة وملحة تعبيراً عن ذلك المناخ المسيطر على المرحلة. فمن بين 93 مقالة كتبها الزيات بين يناير 1939 ومارس 1944 نجد حوالي ثلاثين مقالة تتناول المشكلة الاجتماعية، وبالذات مشكلة الفقر والغنى وطرق مكافحة الفاقة. ومنذ مطلع 1939 وقبل نشوب الحرب تتوالى المقالات التالية: «بين الفقير والغني»، «ضحية من هذا!» «عيد الفقير»، «كيف نعالج الفقر»، «يا أذن الحي اسمعي»، «الطفولة المعذبة»، «غني فقير»، «منطق الغني»، «اقتلها الجوع تقتلوا الحرب»، «فلاحون وأمراء»، «هل لأغنيائنا وطن؟»، «منهاج لوزارة الشؤون الاجتماعية: الجهل، الفقر، المرض».. الخ.

في 16 يناير 1939 كتب الزيات يقول: «صاحب السعادة لم ترضى أن أكون صاحب الشقاء؟ أنا وأنت نبعتان من أيكة آدم نمتا في ثرى النيل، ولكن مغرسك لحسن حظك كان أقرب إلى الماء، ومغرسي لسوء حظي كان أقرب إلى الصحراء، فشبعت أنت وارتويت، على قدر ما هزلت أنا وذويت.» (10)

وفي 30 يناير 1939: «يا أبانا! أين الثوب الذي نلبس، واللحم الذي نأكل، والقرش الذي ننفق، أهذا العيد لناس دون ناس، أم هو ذو وجوه شتى.. منها الدميم ومنها الحسن؟ ولم آثرنا نحن يا أبانا بهذا الوجه الشتيم الكالح؟» (11).

وفي 6 فبراير 1939: «هيهات أن يكون في الأرض إيمان مادام في الأرض فقر» (12).

وفي 13 فبراير 1939: «من لنا بمن يفتح قلوب المالكين لأولئك الفلاحين الذين اصطلحت عليهم محن الدنيا، و بلايا العيش، وجهلتهم الحكومة فلا يعرفهم إلا جباة الضرائب في المالية، وفرّازو القُرعة في الحربية، وحراس السجن في الداخلية، أما المعارف والصحة والأوقاف والأشغال فشأنها شأن المترفين والمثقفين لا تعرف غير المدينة، ولا تعامل غير التمدن.. من لنا بمن يقول لهؤلاء المثرين المستكبرين: إن روكفلر وروتشيلد لم يرفعهما إلا حب الإنسان...» (13).

وفي 24 أبريل 1939: «عالجت الرسالة في بضع عشرة مقالة آلام الجوع وآثار الفقر... وكان في ظننا يومئذ أن الناس متى هذبتهم المعرفة.. يصبحون أعلم بحكمة الله.. وأجدر أن يحكّموا العقل والعدل، ولكنا تركنا الموضوع

قانطين من رحمة القلوب، لأننا وجدنا غاية الأمر فيه، لا تبعد عن البكاء والاستبكاء، مادام الحكم لأيدي الأقوياء، والتشريع لألسنة الأغنياء.. والخصومة الأبدية بين الناس هي المادة* والنكبة الأزلية على النظام والخلق هي الفقر، وكل ثورة في تاريخ الأمم، أو جريمة في حياة الأفراد، إنما تمت بسبب قريب أو بعيد إلى الجوع» (14).

وهكذا تتبلور القناعة شيئا فشيئا، حتى لدى أشد الأطراف حرصا على وحدة «الأمة» وسلّمها الاجتماعي ووحدة روحها وعقيدتها، «أنه مادام الحكم لأيدي الأقوياء، والتشريع لألسنة الأغنياء»-وهو ما يعبر عنه الماركسيون بسيطرة الطبقة الحاكمة على وسائل الإنتاج وإصدار القوانين-فان النظام الاجتماعي كله غير قابل للاستمرار وانه لابد من الإطاحة به. يكتب سيد قطب في «معركة الإسلام والرأسمالية» معبّرا عن الموقف السلفي وشعور الجماهير المسلمة المحافظة: «هذا الوضع الاجتماعي السيئ الذي تعانيه الجماهير في مصر غير قابل للبقاء والاستمرار. هذه حقيقة يجب أن تكون معروفة في الجميع كي يمكن السير بعد ذلك على هداها في الطريق الصحيح. نعم غير قابل للبقاء والاستمرار، ذلك أنه مخالف لطبائع الأشياء لا يحمل عنصرا ًواحداً من عناصر البقاء.. إنه مخالف لروح الحضارة الإنسانية بكل معنى من معانيها، مخالف لروح الدين بكل تأويل من تأويلاته، مخالف لروح العصر بكل مقتضى من مقتضياته. ذلك فوق مخالفته لأبسط المبادئ الاقتصادية السليمة. ومن ثمّ فهو معطل للنمو الاقتصادي ذاته، بل النمو الاجتماعي والإنساني» (15).

غير أن أخطر «تعبير» عن المعضلة الاجتماعية كان تعبير العنف الاجتماعي الدموي ذاته على أرضية الواقع. إن ظاهرة العنف التي أصبحت الصفة البارزة في مجتمعات الشرق العربي بعد أن تمخضت الحرب عن «فوضى» العلاقات والمؤسسات والمسلكيات إلى أن جاء «النظام» الجديد عام 1952، لهي ظاهرة ترمز في كيفية تطورها إلى طبيعة القضية الكيانية التي واجهها هذا الشرق والأسلوب الذي اختاره للتصدي لها «والنظام» الذي استقر عليه أخيرا بعد القضاء عليها، حيث كان السؤال المصيري: هل يستمر «العنف» في أبعاده العملية والفكرية والنفسية إلى أقصى مداه، ليكتمل الانشطار ويسقط القديم كله فينشأ فوقه وعلى أنقاضه بناء جديد

مختلف.. أم.. يتوقف العنف عند حد معين لتعود فتتلائم عناصر القديم والجديد سلميا فلا ينهار البناء الحضاري والاجتماعي، بل يُرمم و يصلح؟. وباختصار أكثر كان السؤال: الثورة جذرية حاسمة باترة (كما حدث في روسيا والصين مثلا)، أم ثورة إصلاحية سلمية تطويرية تضيف جديدا إلى قديم؟.

لننظر أولا في الأبعاد الواقعية التاريخية لظاهرة العنف كما استشرت: «كان هذا جو العنف وعدم الاستقرار الذي عاشته مصر بين نهاية الحرب وقيام ثورة 1952: قنبلة في نادي الاتحاد المصري الإنجليزي، قنبلة في نادي محمد على، قنبلة في بيت النحاس باشا، قنبلة في مركز الإخوان المسلمين بالحلمية الجديدة، قنابل مبثوثة في السينمات تحت المقاعد فتودي بحياة الأبرياء سن المواطنين، مخازن ذخيرة تابعة للجيش المصري تنفجر في جبل المقطم فتوقظ القاهرة المذعورة في الهزيع الأخير من الليل، حتى القضاة كالمستشار الخازندار يصرعهم رصاص القتلة السياسيين لأنهم يطبقون قانون العقوبات على القتلة السياسيين. رئيس وزراء يقتل في البهو الفرعوني بعد إلقاء بيانه في البرلمان. رئيس وزراء يقتل في قلعته بوزارة الداخلية. وزير خطير يلقي مصرعه وهو خارج من ناديه في قلب العاصمة، زعيم يلقي مصرعه بتدبير الحكومة وهو خارج من جمعية الشبان المسلمين. قائد البوليس يلقي مصرعه في قلب كلية الطب. الملك ينظم الحرس الحديدي ويغتال معارضيه. انقلبت السياسة المصرية إلى سلسلة متصلة الحلقات من أعمال «الفنديتا»[*2] وتفكك العقد الاجتماعي .»[16].

هذا فضلا عن أنواع العنف السياسي «المشروع» كالمظاهرات والإضرابات وأعمال الفدائيين في القتال مما يدخل ضمن مفهوم النضال الوطني. وكالعنف الإجرامي المباشر بسبب انتشار البطالة وتحولها إلى سرقة وقتل.

و يشهد المشرق في الفترة ذاتها ظاهرة عنف مماثلة يختلط فيها النضال الوطني العنيف بأعمال الإرهاب السياسي والاجتماعي: «إن انقلاب رشيد عالي (الكيلاني) في الأول من نيسان (1941) وبدء أعمال العراق المعادية ضد القوات البريطانية بعد شهر قد هيّجا الأوساط الوطنية، فقدّر أن يكون هذا الانفجار مقدّمة لهب حريق كبير، سيحرر سورية من الفرنسيين، وفلسطين من الإنجليز. (وقد).. جمع شاب من مثيري القلاقل السياسية،

يدعي أكرم الحوراني، من حماه-في سورية الوسطى-جمع عددا قليلا من صغار الضباط، واندفع بهم إلى نجدة رشيد عالى» [17] وكانت هذه الأعمال العنفية تتطلب نوعا معينا من التنظيم شبه العسكري: «إن الحزب القومي السوري، هو كحركة الحوراني المحلية، يتطابق وتشكيلات الشباب شبه العسكرية العديدة التي ظهرت في الشرق الأوسط في النصف الثاني من الثلاثينات والأربعينات متخذه لها الطابع الفاشي في تنظيم اتباعها، واستعراضات الشوارع في صفوف رياضية، مبشرة بفضيلة العمل والتضحية[18].

كان هذا هو الجناح العملي «النضالي» للمؤسسة الحزبية الجديدة وعقيدتيها الصارمة، وتساعد تطورات الحرب على توسيع هذه الظاهرة وزيادة فاعلية التنظيمات المرتبطة بها: «وفي عام 1944 انضم الحوراني إلى مجموعات الضباط الشباب (يجب أن نلاحظ هنا جذور التعاون بين العقائديين والعسكريين) في غارات فدائية على الحاميات الفرنسية في منطقة حماة حتى بلغت هذه المحاولات حدا من القوة والتأثير على «التحرير المحلي» مما حدا بالحكومة السورية إلى الطلب منه برقيا تجنب تدمير المنشآت العسكرية التي ستؤول ولا ريب إلى سورية حين يرحل الفرنسيون... وفي ربيع 1945 اقتحم الحوراني وضابطان أخوان هما أديب وصلاح الشيشكلي وبعض رجال الحزب السوري القومي قلعة حماة وطردوا الحامية الفرنسية، ثم تهيئوا بطيش للزحف إلى دمشق» [19]. ومن ناحية أخرى كان الحوراني يحث الفلاحين أواخر الأربعينات على اللجوء إلى العنف وحرق محاصيلهم ورفض العمل، أو كما قال أحد الملاكين: «لو كان في مقدوره أن يشرب دماءنا و يأكل لحومنا لفعل ذلك» [20]. وتبدأ بالإضافة إلى ذلك سلسلة اغتيالات سياسية على «أثر الاغتيال المفاجئ للدكتور عبد الرحمن الشهبندر[*3] في 7 تموز 1940.. وكان الشهبندر رجل خلق وعقل وأحد منتقدي الكتلة (الوطنية) الخطرين، مما أدى إلى اتجاه الشكوك نحو زعماء الكتلة في قضية الاغتيال» [21]. وعلى هامش الأحزاب الجديدة، ظهرت تنظيمات سرية إرهابية تتوسل العنف الفردي المباشر وسيلة لتحقيق أهدافها، فمثلا: نظّم فيصل العسلي-وهو شاب حاد الطبع قوي الطاقة-حزبه (الحزب الاشتراكي التعاوني) كقوة يمينية إرهابية مبشرا بالفكرة الإسلامية، وعاش

بتقشف ممارسا نشاطه في المخابئ الجبلية..» [22]. واكتشفت بعد ذلك «كتائب الفداء العربي (التي) أسسها أربعة إرهابيين منهم حسين توفيق وهاني الهندي[*4] وقد اتهم توفيق بقتل وزير مصري سابق اسمه عثمان أمين.. وهرب من سجن القاهرة..» [23].

وعندما تنتشر ظاهرة العنف في مجتمع ما وتتوسع، فإنها تجلب معها ظاهرة استقطاب وانشطار، حيث يسود صراع الأضداد-طبقيا وفكريا وحضاريا-وتنقسم الأشياء في ثنائية حاسمة محددة واضحة، بين اللونين الأسود والأبيض، ولا توسط بينهما. غير أن ظاهرة العنف وتوأمها ظاهرة الاستقطاب والانشطار تمثلان خطرا كيانيا تجاه أي مجتمع توفيقي أو حضارة توفيقية. لأنهما تؤديان إلى فصم عُري العناصر المؤتلفة المتصالحة بأسلوب الحسم والبتر حيث يسقط عنصر ويسود عنصر مضاد آخر. لهذا من الطبيعي أن نجد فلسفة حاسمة باترة كالماركسية-مثلا-تتوسل العنف الدموي والصراع الطبقي لزيادة انشطار المجتمع بين ضدين متقاتلين لإسقاط قديمه الاجتماعي والعقيدي وإقامة جديدها على أنقاضه؛ وأن نجد بالمقابل حضارة جامعة موفقة كالحضارة الإسلامية تعمل جاهدة على التأكيد على «وحدة الأمة والجماعة» بل ووحدة الأجناس والشعوب وعلى التقريب بن العناصر الاجتماعية المتضادة بالبحث عن «نقطة اللقاء» بينهما[24]، وتجنب «الفتنة» وإراقة الدماء حتى لو أدى الأمر إلى قبول حكم ظالم يحقق الأمن ووحدة الجماعة [25]: وعلى أن ينحصر الصراع قدر الإمكان بين «دار الإسلام» «ودار الشرك»، لا أن تنقسم الدار الأولى على ذاتها.

هذا الخطر الانشطاري العُنفي المضاد للتوفيقية في الصميم واجه مجتمعات الشرق العربي-بُعَيد الحرب-وهي تحاول إعادة توازنها التوفيقي تحت ضغوط الثورات الثلاث، الحضارة (الإسلامية) والسياسية التحررية والاجتماعية الإصلاحية، وكاد أن يوصلها إلى حافة الحسم والبتر، فكيف كانت الاستجابة لذلك التحدي؟

لقد أدت التناقضات إلى «جعل اليمين أشد يمينه، واليسار أشد يسارية على حساب الوسط الوفدي. وكانت أوضح صورة من صور اليمين متمثلة في جماعة الإخوان المسلمين المتماسكة، وكانت أوضح صورة من صور

اليسار ممثلة في الجماعات الشيوعية المتعددة» [26]. وانقسم البيت العربي الواحد على نفسه بين إخوان و يساريين. و يصور نجيب محفوظ هذا الصراع تصويرا حسيا حيث كان يعقد اجتماع للإخوان وآخر للشيوعيين في بيت مصري واحد وبإدارة الشقيقين عبد المنعم «الاخواني» وأحمد «اليساري»:

«كان عبد المنعم قد تبلور طابعه واتجاهه.. وجعل من شقته ناديا لإخوانه يسهرون عنده كل ليلة وعلى رأسهم الشيخ علي المنوفي. وكان الشاب شديد التحمس موفور الاستعداد كي يضع جميع ما يملك من جهد ومال وعقل في خدمة الدعوة التي آمن بكل قلبه-على حد تعبير المرشد*-بأنها دعوة سلفية وطريقة سنية، وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية. وكان الشيخ علي المنوفي يقول:

«-تعاليم الإسلام وأحكامه شاملة تنظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة وان الذين يظنون أن هذه إلى التعاليم إنما تتناول الناحية الروحية أو العبادة دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة ووطن وجنسية ودين، ودولة وروحانية، ومصحف وسيف..[*5].

«فيقول شاب من المجتمعين:

- هذا هو ديننا، ولكننا جامدون لا نفعل شيئا والكفر يحكمنا بقوانينه وتقاليده ورجاله.

«فيقول الشيخ علي:

- لابد من الدعاية والتبشير، وتكوين الأنصار المجاهدين، ثم تجيء مرحلة التنفيذ.

- وإلام ننتظر؟

- لننتظر حتى تنتهي الحرب، إن اجل مهيأ لدعوتنا، وقد نزع الناس ثقتهم من الأحزاب، وعندما يهتف الداعي في الوقت المناسب يهب الأخوان كل مدرع بقرآنه وسلاحه..

«عبد المنعم بصوته القوي العميق:

«-فلنوطن النفس على جهاد طويل، إن دعوتنا ليست موجهة إلى مصر وحدها، ولكن إلى كافة المسلمين في الأرض، ولن يتحقق لها النجاح حتى

تجمع مصر والأمم الإسلامية على هذه القرآنية، فلن نغمد السلاح حتى نرى القرآن دستورا للمسلمين أجمعين..

«الشيخ علي المنوفي:

- أبشركم بأن دعوتنا تنتشر بفضل الله في كل بيئة، لها اليوم مركز في كل قرية، إنها دعوة لله، والله لا يخذل قوما ينصرونه..

«وفي نفس الوقت، كان يستعر نشاط آخر في الدور التحتاني (من البيت)، وان اختلف الهدف. ولم يكن وفيرا لعدد كهذا، فان أحمد وسوسن (خطيبته) كانا يجتمعان في كثير من الليالي بعدد محدد من الأصدقاء مختلفي النحل والملل [*6]، كان أكثرهم من البيئة الصحفية. وقد زارهم الأستاذ عدلي كريم ذات مساء، وكان عليه علم بما يدور بينهم من مناقشات نظرية، فقال لهم:

«-حسنٌ أن تدرسوا الماركسية، ولكن تذّكروا إنها وان تكن ضرورة تاريخية إلا أن حتميتها ليست من نوع الظاهرات الفلكية، إنها لن توجد إلا بإرادة البشر وجهادهم، فواجبنا الأول ليس في أن نتفلسف كثيرا ولكن في أن نملأ وعي الطبقة الكادحة بمعنى الدور التاريخي الذي عليها أن تلعبه لإنقاذ نفسها والعالم جميعا.[*7]»

«أحمد:

- إننا نترجم الكتب القيمة عن هذه الفلسفة للخاصة من المثقفين، ونلقي المحاضرات الحماسية على العمال المجاهدين، وكلا العملين واجب لا غني عنه.

«فقال الأستاذ:

- ولكن المجتمع الفاسد لن يتطور إلا باليد العاملة، وحين يمتلئ وعيها بالإيمان الجديد، ويمسي الشعب كله كتلة واحدة من الإرادة، فهنالك لن تقف في سبيلنا القوانين الهمجية ولا المدافع..

«-كلنا مؤمنون بذلك، غير أن كسب العقول المثقفة يعني السيطرة على الفئة المرشحة للتوجيه والحكم.

«وإذا بأحمد يقول:

- سيدي الأستاذ، ثمة ملاحظة أود إبداءها: عرفت بالتجربة أنه ليس من العسير إقناع المثقفين بأن الدين خرافة وان الغيبيات تخدير وتضليل،

ولكن من الخطورة بمكان مخاطبة الشعب بهذه الآراء، وان أكبر تهمة يستغلها أعداؤنا هي رمي حركتنا بالإلحاد أو الكفر(*8).

«-إن مهمتنا الأولى أن نحارب روح القناعة والخمول والاستسلام، أما الدين فلن يتأتى القضاء عليه إلا في ظل الحكم الحر، ولن يتحقق هذا الحكم إلا بالانقلاب، وعلى العموم فالفقر أقوى من الإيمان، ومن الحكمة دائماً أن تخاطب الناس على قدر عقولهم (*9).

«-والإخوان يا أستاذ! لقد بتنا نشعر بأنهم عقبة خطيرة في سبيلنا..

- لا أنكر هذا ولكنهم ليسوا بالخطورة التي تتخيلها، ألا ترى أنهم يخاطبون العقول بلغتنا فيقولون: اشتراكية الإسلام(*10)؟ فحتى الرجعيون لم يجدوا بداً من استعارة اصطلاحاتنا، وهم لو سبقونا إلى الانقلاب فسوف يحققون بعض مبادئنا ولو تحقيقاً جزئياً، ولكنهم لن يوقفوا حركة الزمن المتقدمة إلى هدفها المحتوم، ثم إن نشر العلم كفيل بطردهم، كما يطرد النور الخفافيش» (27).

هذه الجدلية الاجتماعية الساخنة، وهذا التسابق نحو الانقلاب، وهذه الروح «الرسولية» لدى الطرفين النقيضين لو أخذت مداها واستمرت حتى النهاية الطبيعية، لكان محتماً على المجتمع العربي أن ينفصم و يقرر أحد طريقين لا لقاء بينهما في عملية بتر كيانية وعقيدية وتاريخية بين الإسلام «واللاّ-إسلام»، غير أن هذا المجتمع لأسباب عديدة لم يسمح باستمرار عملية العنف وعملية الانشطار (28). وتحتم أن توجد المعادلة الوسطى بين العنف واللاعنف، بين «الفوضى» و «النظام»، بين «الثورة» و «الاستمرار»، بين «الانقلاب» و «الاستقرار»، أي بين «السلفية» و «العلمانية» وبين الإخوان والماركسية.

وكانت الطبقة المتوسطة الصغيرة التي رأيناها تنمو وتجدد المنزع الفكري التوفيقي هي الطبقة التي هدد كيانها العنف والانشطار، واقلق توازنها الانقسام بين سلفية الإخوان وعلمانية الماركسيين، وعرّضها الحسم الاجتماعي للتمزق بين القطاع الفوقي والقطاع التحتي في الهرم الاجتماعي حيث كان سيتحتم التحاق فئاتها الميسورة بالنظام القديم وتراجع فئاتها الدنيا إلى مستوى الجماهير الفقيرة العمالية والريفية في ساعة البتر. ولأنها طبقة وسطى تعي جانبي الصورة، وتلامس طرفي التناقض، وتتوحد

شخصيتها مع كيان الأمة كلها، فكان لابد أن تتقدم بفكرها ومؤسساتها الاجتماعية وقدراتها النضالية للحيلولة دون الانشطار الذي ستقع هي ذاتها ضحيته الأولى.

ولكي نتبين بوضوح كيف تحولت معاناة هذه الطبقة من «فوضى العنف» إلى «نظام السلم الاجتماعي» الجديد سنعرض لتجارب ثلاثة أفراد بارزين من أبنائها في انجرافهم مع تيار العنف ثم في بحثهم عن «صيغة سلمية للتغيير» دون بتر دموي كياني. إنها تجارب كل من: لويس عوض وخالد محمد خالد وجمال عبد الناصر، والأخير سيضع التاريخ على عاتقه تنفيذ هذه المهمة الصعبة وتحمل مسؤوليتها.

يقول لويس عوض عن معاناته في تلك الفترة بعد أن يعرض لحمى العنف التي اجتاحت مصر: «.. كنت أكره العنف وأعتقد أنه يخلق من المشاكل أكثر مما يحل. ولكني انتهيت إلى فلسفة أخلاقية بسيطة: وإن جنحوا للسلم فاجنح لها أما إن كان قدر الإنسان ألا يستخلص حقه وكرامته إلا بالعنف، فليحمل الإنسان قدره في شجاعة، وإذا كان العنف لعنة على بني الإنسان فقبول الذل ألعن وألعن... هذا المنطق البسيط يبدو بسيطاً في الظاهر فقط، ولكنه في ضميري كان مصدر معاناة عظيمة. فماذا كان مبعث المعاناة؟ ربما مبعثها إني كنت أجمل بعض رواسب المسيحية التي ربيت عليها*، فلقد لقنت منذ طفولتي «من لطمك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر» ولكن لا أظن أن هذا كان الباعث الحقيقي لأن طبيعتي ليست من الوداعة ولا من الدموية بحيث تقبل دون مناقشة هذا القانون الأخلاقي أساساً للعلاقات الإنسانية. وإنما كان مبعث معاناتي شيئاً آخر: كان إدراكي أن قوانين الأخلاق ليست قومية بل إنسانية.. فلو إننا سلمنا بالعنف جوازاً كحكم بين الإنسان والإنسان، لوجب أن نسلم أيضاً بالعنف جوازاً كحكم بين الحاكم والمحكوم في أي وطن من الأوطان... ومعنى هذا التسليم جوازاً بشرعية الثورة، لا الثورة بمعنى التغيير الجذري لأسس الحياة وهو قد يتم بطريقة سلمية، ولكن الثورة بمعنى الصدام المسلح أو استعمال العنف أو رفع السلاح...» [29].

ولكن كيف يمكن-إذن-رفع الظلم وإحقاق الحقوق دون هذه الوسيلة؟ أي دون اللجوء إلى أسلوب العنف الثوري الانقلابي؟ نرى لويس عوض يبحث

عن وسيلة تغييريه، ولكن سلمية، تحقق التقدم والتحول من خلال «الاستمرارية»و «الشرعية»... «فقد كان الأمل الوحيد.. هو أن يتطوّر الوفد نفسه إلى حزب اشتراكي أو راديكالي، على أقل تقدير، كما تطورت الأحزاب الديمقراطية في الغرب عبر القرن التاسع عشر من الليبرالية إلى الراديكالية، بل والى الاشتراكية المخففة..» [30] وقد تجدد الأمل في «الوفد.. بعد الحرب مباشرة وهو في المعارضة لفترة قصيرة، فقد ظهر فيه جناح تقدمي من الشباب المثقف بقيادة الدكتور محمد مندور والدكتور عزيز فهمي يجنح بصورة واضحة إلى النظام الجمهوري والراديكالية و يدعو لهما جهاراً، بل ويؤلب القاعدة الوفدية على العناصر الرجعية السافرة في قيادات الوفد.. وكنت أدعو لتعميق التعاون بين الشيوعيين والطليعة الوفدية بأمل «تمصير» الشيوعية المصرية وردها إلى الواقع المصري والتخفيف من غلوائها من ناحية، و بأمل إشاعة الوعي الاشتراكي بين-الشباب الوفدي حتى تتحول راديكاليته الهُلامية إلى اشتراكية واضحة المعالم. وكنت في كل ذلك آمل أن تُمتص الشيوعية في الطليعة الوفدية بالأسموز السياسي على اعتبار أن الأقوى يبتلع الأضعف. وهذا يخرج في مصر تنظيم جديد اشتراكي في الفكر الاجتماعي، ديمقراطي في الفكر السياسي، تنظيم يعمل على تحقيق «الاشتراكية الديمقراطية» التي أحلم بها [31] وهكذا يستقر التأرجح على صيغة تغييريه سلمية تحقق الثورة من خلال الاستمرار، وهو أمل لن يتحقق بالشكل الذي تمناه الكاتب، وان كان تيار الثورة القادمة سيلتزم به هدفاً وعقيدة. فقد أثبتت «الأيام والحوادث... خطأ تقديري. أثبتت أن ميسرة الوفد كانت أضعف من هيمنته..» [32]، وتحتم البحث عن أسلوب آخر وتنظير آخر لتحقيق هذه الرؤية «الثورية-السلمية». وهنا نرى بوضوح كيف تتم النقلة من العنف إلى اللاعنف ومن موقع «يسار الوفد» و «الديمقراطية الاشتراكية»، التطورية الإصلاحية إلى موقع «الثورة البيضاء» الوارثة لهذا التيار: «في هذا العالم المضطرب بالمصالح المتعارضة و بالمتناقضات الفكرية هناك منهجان لا ثالث لهما لإجراء أي تغيير اجتماعي: إما العنف (الثورة على الاستبداد)، وأما الإقناع (الوسائل الديمقراطية). ومن حين لحين يظهر منهج ثالث[*11] هو منهج الثورة البيضاء[*12]، وهو منهج لا نعرف له أمثلة في التاريخ إلا ثورة 1688 التي وضعت حداً لحق الملوك الإلهي في

إنجلترا، وثورة 1832 التي نقلت السلطة في إنجلترا من يد الأرستقراطية إلى يد البرجوازية بقانون الإصلاح الأعظم، والثورة المصرية في 1952 التي صفّت الاستعمار والأوليجاركية المصرية (oligarchy الأودية الحاكمة المتنفّذة)، دون اراقة قطرة من دماء. ومن الثورة البيضاء هي الاستثناء لا القاعدة في تاريخ البشرية. وفي 1945 لم يبدُ في أفق السياسة المصرية ما يوحي بأن تغيير أسس الحياة فيها يمكن أن يتم بغير إراقة دماء، لأن اللاتفاهم بين المصريين والانجلير من جهة وبين المصريين والمصريين من جهة أخرى بلغ ذروته وكان كل شيء يشير إلى أن الاحتكام للسلاح كان المخرج الوحيد من هذا المأزق الوطني، ومن هذا المأزق الاجتماعي [33].

و يعرض خالد محمد خالد تجربة أخرى من معاناة العنف والتراجع عنه، في جانب آخر من جوانب التغيير الاجتماعي: «عام 1937 كوّنت مع أربعة من زملائي جمعية سرية غرضها نسف بيوت البغاء..!! وقطعنا يوم ذاك شوطا غير هيّن في سبيل تنفيذ الذي شاء فضل الله ألا يتم. وفي عام 1946 ألفّت مع زملاء آخرين «جيش الخلاص»على غرار جيش الخلاص الذي أنشأه في إنجلترا «وليم بوث» وكتبت في النداء الأول للجيش ما يأتي: أما الرذيلة فلا نقول: إننا سنهاجمها، بل سنعاملها معاملة تهذيب لا تأديب، ورحمة لا قسوة، وسننظر إلى العصاة من خلال حكمة ذلك الصوفي القائل: ليس بين الطائع والآثم سوى غلالة رقيقة من ستر الله لو تكشفت عن الطائع لأستويا. لهذا سنكون رذاذا طاهرا رطبا ينساب على الرذيلة فيزيلها ويطهّر مكانها، ولن نكون سيفا مصلتاً أبدا...

«والآن أطل على ذنيك اليومين المتضادين، يوم هممت أن انسف بيوت البغايا ثم يوم أردت أن افتح لهن بيوت التوبة، أسميتهن الأخوات المنحرفات، فأرى الحقيقة بازغة بينهما كضوء النهار. في المحاولة الأولى كنت فتى عجز عن التوفيق بين مطالب غريزته واحتشام بيئته، وهرب من الموقف القاسي إلى أقرب مسجد في الطريق.. تم تحولت انفعالات الحب الجنسي إلى نقيضها: بغض وتعصب ورغبة في الانتقام.. وفي المحاولة الثانية، كنت قد صرت زوجاً وأباً.. وكان قد مضى على زواجي سبعة أعوام، وهو زمن كان لاختفاء مشاعر الخصومة الظالمة القديمة بيني وبين المرأة بعد أن زال سببها ومحركها: الحرمان، فعاد للانفعالات كثير من صفائها وعافيتها

وصارت تسامحا ورغبة في التقويم!! وأستطيع أن أتصور سماع همهمة مختلفة تقول:

- إذن، فأنت تريد أن تحول تجربتك الخاصة إلى فلسفة عامة؟ وأجيب: بل هي تجربة عامة تنتظم جميع الحالات المماثلة أو غالبها» [34].

وإذا جاز الانتقال من التخصيص إلى التعميم، ومن التجربة الفردية إلى الجماعية، يمكن القول-بغض النظر عن المثل المضروب-إن الطبقة المتوسطة عندما تنتقل من الحرمان إلى الاكتفاء، وتنجح في تثبيت ذاتها-من خلال الاستقرار العائلي خاصة-فإنها تكون أميل إلى التطوير السلمي والتسامح والمرونة منها إلى البتر والحسم، حفاظا على استقرارها ذاته ومكتسباتها ذاتها.

ويستذكر جمال عبد الناصر-من خلال التجربة النضالية العملية-معاناته مع العنف ثم «خلاصه» منه إلى وسيلة أقرب لسلامه الفكري والروحي: «وجاءت الحرب الثانية وما سبقها بقليل على شبابنا.. فألهبته وأشاعت النار في خلجاته، فبدأ اتجاهنا، اتجاه جيل بأكمله، يسير إلى العنف. واعترف.. إن الاغتيالات السياسية توهجت في خيالي المشتعل في تلك الفترة على إنها العمل الإيجابي الذي لا مفر من الإقدام عليه، إذا كان يجب أن ننقذ مستقبل وطننا. كانت حياتنا في تلك الفترة كأنها قصة بوليسية مثيرة.. وكانت طلقات الرصاص هي الأمل الذي نحلم به..!.

«والحق إنني لم أكن في أعماقي مستريحا إلى تصور العنف على انه العمل الإيجابي الذي يتعين علينا أن ننقذ به مستقبل وطننا. كانت في نفسي حيرة، تمتزج فيها عوامل متشابكة، عوامل من الوطنية والدين ومن الرحمة والقسوة، ومن الإيمان والشك، ومن العلم ومن الجهل..

«وأذكر ليلة حاسمة في مجرى أفكاري وأحلامي في هذا الاتجاه، وكنا قد أعددنا العدة للعمل.. واخترنا واحدا قلنا إنه يجب أن يزول من الطريق.. وأقبل الواحد الذي كان يجب أن يزول وانطلق نحوه الرصاص.. وفجأة دوت في سمعي أصوات صريخ وعويل وولولة امرأة ورعب طفل، ثم استغاثة متصلة محمومة وكنت غارقا في مجموعة من الانفعالات الثائرة والسيارة تندفع بي بسرعة.. ووصلت إلى بيتي واستلقيت على فراشي، وفي عقلي حمّى، وفي قلبي وضميري غليان متصل، وكانت أصوات الصراخ والعويل

والاستغاثة ما زالت تطرق سمعي ولم أنم طول الليل[*13].. أكنت على حق؟.. وأقول لنفسي في حيرة: أكاد أحس إن المسألة أعمق.. أعمق جذورا واكثر خطورة وابعد أغواراً. وأحس براحة نفسية صافية ولكن الصفاء ما يلبث أن تمزقه أصوات الصراخ والاستغاثة ووجدت نفسي أقول فجأة: ليته لا يموت! وكان عجيبا أن يطلع على الفجر وأنا أتمنى الحياة للواحد الذي تمنيت له الموت في المساء! وهرعت في لهفة إلى إحدى صحف الصباح وأسعدني أن الرجل الذي دبرت اغتياله.. قد كتب له النجاة.. ومنذ ذلك الوقت بدأ تفكيرنا الحقيقي في عمل شيء أعمق جذورا وأكثر خطورة، وبدأنا نرسم الخطوط الأولى في الصورة التي تحققت مساء 23 يوليو[*14]. ثورة منبعثة من قلب الشعب، حاملة لأمانيه، مكملة نفس الخطوات التي خطاها من قبل على طريق مستقبله» [35].

ويجب ألا يفوتنا مغزى العبارة الأخيرة، فالثورة بعد أن رفضت مبدأ العنف الدموي-جاءت «تكمل» الخطوات السابقة للشعب على طريق المستقبل، لا لتبتر القديم كله، وتعود إلى نقطة البداية الجديدة، كما فعلت ثورات أخرى.

ولقد كانت وسيلة الانقلاب العسكري-بدون إراقة دماء-هي الوسيلة المناسبة لمثل هذا التصوّر التوفيقي للتغيير-غير القادر على مواجهة حسم العنف، والباحث عن طريقة «منظمة» وغير دموية وغير هادمة، لثورته الإصلاحية-فالجيش الذي هو أبرز وأقوى مؤسسة «نظامية» في المجتمع-والبعض يراها قمعية-يستطيع وحده في ثورة محسوبة مقننة مواجهة «الفوضى» الاجتماعية واحتمالاتها المنفية الخطيرة، كما يستطيع الإطاحة بالنظام القديم الحاكم. ولقد قام فعلا بالمهتمين في وقت واحد، ثم فتح-سلميا-مجال التغيير حسب التصور الوسطى التوفيقي للطبقة الجديدة التي حرّكته. وليس من قبيل الصدفة أن يضرب الجيش الثائر بكل عنف تحركا عماليا يساريا، ويعدم اثنين من العمال المصريين-خميس والبقري-بعد سهر من قيام ثورته تأكيدا لضرورة «النظام الثوري» ضد «فوضى العنف الطبقي»؛ ثم يلتفت غاضبا صوب الإخوان المسلمين وسلفيتهم المتصلبة غير المساومة بعد عامين من الثورة لضرب حركتهم ويعدم ستة من كبار زعمائهم [36]. كانت تلك إشارة مبكرة دالة على أن النقيضين الاجتماعيين

والفكريين للثورة التوفيقية-النقيض السلفي والنقيض الماركسي-يجب أن يُجمّدا طالما أن التصفية الكاملة غير واردة في عرف النظام الثوري «الأبيض»-وذلك كي ينفتح المجال للطبقة الوسطى، وللحل التوفيقي الوسط[37]؛ وللأسلوب الانقلابي السلمي، وأخيرا للصيغة التوفيقية الشاملة بمعادلاتها المختلفة والتي اتخذت شعار «تحالف قوى الشعب العامل» لتصون نسيج المجتمع المنقسم، وتحافظ على «استمرارية» عقيدته وحضرته وأسس كيانه التوارثية ثم تتقدم فاتحة الباب «للمتغيّرات والمتحوّلات» بعد ضمان بقاء «الثوابت» وليس من خلال هدمها.

ولابد من الإلماح، في هذا الموضع من سياق البحث، بعد أن رأينا كيف توالدت ظاهرات الفكر التوفيقي وشواغله من صميم التطورات التاريخية المجتمعية والحضارية، إلى أن الوظيفة الكبرى للتوفيقية تتمثل في هذه الاستجابة العملية التوحيدية للعناصر المجتمعية المعرّضة للتباعد والافتراق - بفعل ظاهرة العنف الداخلي والتحدي الخارجي الضاغط-وان مختلف الروافد التوفيقية التي سندرسها في الفصل التالي يجب ألا نعتبرها مجرد صيغ فكرية ذهنية منعزلة ومفصولة عن الواقع الاجتماعي وضروراته الملحة، فالأفكار لا تتوالد في فراغ، وهي ليست نتاجا ذهنيا خالصا؛ وإذا كان المجتمع العربي المعاصر في الثلث الثاني من القرن العشرين قد استمد فكرة فلسفية كلامية قديمة من تراثه، فما ذلك من قبيل التمسك بفكرة تراثية قديمة، ولكن لأن هذه الفكرة-بالتجديدات والتنويعات الاجتماعية السياسية التي أدخلت عليها-لبّت وتلبي حاجة قائمة راهنة، وانه مادام اعتبار الحسم والبتر والتغيير الجذري غير وارد في السلوكية الحضارية لهذا المجتمع، فان «التوفيقية» ستظل «إيديولوجيته» المستجيبة والمستجدة في كل حين.

وفي ختام هذا الفصل، نصل إلى المشهد الأخير من هذه الفترة التمهيدية الممتدة على وجه التقريب لعقدين من الزمن بين حوالي 1932- 1952، حيث تنامت الجذور ونضجت التحوّلات وانطلقت البدايات الجديدة تصنع تاريخ المرحلة التالية، مرحلة الفعل والإنجازات بإيجابياتها وسلبياتها بين 1952- 1967، حيث ستوضع «الحركة التوفيقية»-نظريا وعمليا-على محك التجربة والاختبار.

أما المشهد الأخير لهذه الفترة التمهيدية فهو ما حدث من تطورات في السنوات القليلة التالية لهزيمة عام 1948 في فلسطين، فإذا كانت السنوات التالية لانتهاء الحرب 1946/1947 قد طرحت المشكلة الاجتماعية وضرورة مواجهتها، فان الهزيمة عام 1948 قد طرحت المشكلة السياسية المباشرة للنظام القديم حيث أظهرت النكبة سوءاته بوضوح، وبدا عجزه على جميع الأصعدة جليا للعيان، وتحتم على قوى التغيير أن تتحرك. إن الموجة الجديدة من «العنف» ستكون سياسية مباشرة، وأشد حسما، على صعيد السلطة، من سابقتها:

في ديسمبر 1948 اغتيل النقراشي رئيس وزراء مصر بعد حله لجماعة الأخوات المسلمين وبطش حكومته بهم. وفي فبراير 1949 اغتيل حسن البنا زعيم الإخوان على يد البوليس الملكي المصري، وفي مارس 1949 أطاح الجيش السوري بالنظام التقليدي في سوريا، وكان العراق قد شهد انتفاضة شعبية في يناير 1948 ضد معاهدة جديدة مع بريطانيا، واستمر فيه العنف السياسي حتى عام 1949 حيث أعدمت الحكومة الملكية ثلاثة من كبار زعماء الحزب الشيوعي العراقي وعلى رأسهم قائده «فهد» وفي يوليو 1949 تم إعدام أنطون سعادة مؤسس الحزب القومي السوري بعد حركة مسلحة في لبنان، وفي أغسطس 1949 قام الانقلاب الثاني في سوريا وأعدم زعيم الانقلاب الأول. كما اغتيل الملك عبد الله ملك الأردن عام 1950، واغتيل رياض الصلح رئيس وزراء لبنان عام 1951, [38].

هذا التفجر الدموي الذي تركز معظمه في العام التالي لوقوع النكبة، عام 1949، هل من تفسير له يمكن أن يستخرج من وراء الركام والشظايا والدماء؟.

نجد أن الصراع ينحصر بين قوى ثلاث: «المؤسسة السياسية القديمة»، «المؤسسة الحزبية الجديدة»، «المؤسسة العسكرية». وخلاصة ما حدث إن التغيير السياسي الانقلابي المباشر بعد 1948 أصبح حتمياً، وكانت المؤسسة الحزبية الجديدة، بحكم تناميها قبل الجيوش الوطنية، هي التي تتصدر عندئذ قوى التغيير بأفكارها الجديدة وقياداتها التاريخية الرائدة ونضالها العنيف، في حين أن الجيش لم يتضح دوره بعد، كان ما يزال قوة قمعية في يد النظام القديم. هنا حدثت المواجهة بين الحكومات التقليدية والأحزاب

الجديدة، فإذا حدث؟ اتضح إن الأحزاب على زخمها غير قادرة على إحداث ثورة شعبية حاسمة ضد الأنظمة. إن اغتيال أو إعدام ثلاث قيادات حزبية بارزة على اختلاف اتجاهاتها في عام 1949 (حسن البنا في مصر، أنطون سعادة في لبنان، «فهد» في العراق)، بالإضافة إلى اضطهاد الأحزاب الأخرى-بشكل أو بآخر-ينهض دليلا على أن العمل التنظيمي الجماهيري لم ينضج للقيادة السياسية واستلام الحكم [39]. ولأن التغيير كان حتمياً بسبب تهاوي النظام القديم فقد انفتح المجال للمؤسسة المنظمة الوحيدة القادرة على التغيير دون «عنف» الأحزاب وصراعاتها، وتقاتلها فيما بينها. ولأن هذه المؤسسة العسكرية قد «انهزمت على الحدود»، فقد أصبح ملحاً أن تعوّض عن ذلك بتحرك قهري في الداخل. وكان هذا «مدخل» الانقلابات العسكرية في الشرق العربي. وعلى الرغم من أن «المؤسسة الحزبية» تمتُّ بصلة نسب طبقيّ وفكري-كما رأينا-للجيوش فان العلاقة بينهما ستتصف بالتوتر وانعدام الثقة، خاصة في البدء، عندما سيتحرك العسكريون بصفتهم المهنية، لا العقائدية. غير أن «توافقاً» سيتولد بالتدريج بين «العسكرية» و «العقائدية» وستبادلان التأثير والتفاعل حتى تستقر معادلة السلطة الجديدة في صيغة توفّق بين الملامح العسكرية والمبادئ العقيدية؟ وحيث سيكون الجيش هو المسيطر فانه سيلجأ إلى «المواثيق» الفكرية والمنظمات الشعبية الرسمية، ليعطي نظامه طابع العقيدة والتنظيم، وحيث سيكون الحزب هو الحاكم، فان الضباط سيتولون قياداته وستترافق البزاة العسكرية مع الشارة الحزبية. وستتبلور صيغة توفيقية تسلطية تقول:

إن الحزب وحده غير قادر بعد على أحداث التغيير، فلا بد أن ينفذ إلى الجيش ويحوله من الانقلاب إلى الثورة، ومن السياسة إلى العقيدة، ويجب عدم ترك الجيش وحده بصفته العسكرية المجّردة على مسرح السلطة [40].

وهكذا فان تكوين السلطة الجديدة بحكم طبيعة تركيبه يمثل صيغة مشتركة بين طرفين نقيضين أو مختلفين جوهريا في مهمتهما الأصلية.

لذلك، فان قدرة هذه السلطة على الاستمرار تتوقف على مدى النجاح الذي تحققه في إبقاء التوفيق بين جانبيها المتباينين.

التفسير التوفيقي للحياة العربية المعاصرة

وهكذا بانتهاء هذه الفترة التمهيدية، وفي نقطة الانتقال بينها وبين المرحلة الجديدة المتولدة منها، نرى هذه الأشكال والصيغ والروافد التوفيقية تتكاثر وتتولد معبّرة عن الحقيقة الكبرى وراءها، حقيقة التوفيقية الحضارية الجامعة للمجتمع العربي المعاصر. هذه الحقيقة التي عبر عنها مصنّف في الأدب المعاصر بقوله: «ومع هذا (يقصد الصراع بين السلفية والتغريب)، فان كفة «المدرسة الوسطى» التي حملت لواء الجمع بين الشرق والغرب، والقديم والجديد (على هدى و بصيرة) قد رجحت.. (و)... بدأت تتركز قواعد (المدرسة الوسطى) على نحو غير منحرف ولا منحاز يمزج بين القديم والجديد، والشرق والغرب...» [1]؛ وهي الحقيقة ذاتها التي ينفذ إلى إدراكها باحث في الفكر المعاصر بصورة اكثر دقة واكثر عمقاً في فهم علاقاتها الداخلية وخلفيتها أو طويتها الاجتماعية: «ولقد كانت الثورات الوطنية التي قامت في معظم أقطار الوطن العربي مركبا جديداً ساعد على الانتقال بالصراع الطبقي في هذه الأقطار-ومن ثمّ بالصراع

الإيديولوجي-إلى مستوى جديد من التوازن، وتنوّعت الصيغ الفكرية المعبّرة عنه (يقصد عن التوازن أو التوفيق) ولكنها جميعاً ظلت تحتفظ بطرفي المعادلة: الماضي والحاضر، التراث والواقع، الأصالة والحداثة. إلى آخر سلسلة «الثنائيات» التي غلت الفكر العربي المعاصر، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وإيديولوجيا. وانعكس الوفاق-المؤقت بطبيعته-بين النقائض الاجتماعية على الساحة الأيديولوجية، لقد عاد المفهوم التوفيقي إلى مكانه. حقاً كانت تثور-بين الحين والآخر-بعض التساؤلات التي تحمل معنى الحيرة أو الشك، على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الإيديولوجي الخالص: ما علاقة الدين بالدولة؟ ما هي اشتراكيتنا؟ اشتراكية عربية أم طريق عربي إلى الاشتراكية؟ ما هي طبيعة إيديولوجيتنا؟ ما محتواها؟ غير أن هذه التساؤلات وغيرها سرعان ما كانت تجد من يضع لها الإجابات، ذات الصيغ التوفيقية التي تتعايش فيها النقائض دون أن ينفى أحدهما الآخر، تتجاور دون أن تتفاعل. تتماس دون أن تتصارع... الاحتفاظ دائماً في المعادلة بطرفي التعادل» [2]

وبذلك تتكشف أمامنا الأهمية البالغة للنظرية التوفيقية في تفسير التاريخ العربي المعاصر، وفهم دينامية المجتمع العربي الحديث، وإدراك طبيعة النتاج الثقافي (الفكري والأدبي) للعقل العربي الجديد.

إن ما حاولنا البرهان عليه في هذا البحث هو حقيقة كون هذه الروح التوفيقية نافذة إلى صميم التكوّنات التاريخية المجتمعية الحضارية وانعكاساتها العقلية والشعورية، في هذه المرحلة من التاريخ العربي. وإنها لذلك تحتاج إلى تأن وتمهل في دراساتها من جميع جوانبها، وإدراك عللها ومسبباتها، والنفاذ إلى جذورها وأسرارها، ثم الحكم عليها خيراً أو شراً. ولكن الحاصل هو إن التوفيقية توحي للمفكرين الميالين إلى الحسم، يساراً أو يميناً، بأنها «حيلة» ذهنية للجمع بين المتناقضات، وإنها بقية من بقايا الفكر اللاهوتي أو الكلامي في العصر الوسيط ولهذا فليس خليقاً بالمفكر الأمين مع ذاته ومع الحقيقة أن يتوقف عندها ليدرك وجاهتها ومغزاها. وما يزيد الأمر غرابة وتعقيداً إن التوفيقيين أنفسهم يلتزمون بالتوفيقية ويمارسونها دون أن يعترفوا بذلك، وهم يفضلون أن يسموا أنفسهم مختلف التسميات البرّاقة-من سياسية وفلسفية-دون أن يقتربوا من فلسفاتهم الأم

الأصلية ويعترفوا بالانتماء المبدئي إليها بأي حال، فتوفيق الحكيم-على سبيل المثال-يطرح الفلسفة التوفيقية باسم «التعادلية» التي يعرّفها بأنها الاعتقاد بأن «الإنسان.. كائن متعادل مادياً وروحياً» [3]، وأنها «التعادل... بين قوة العقل، وقوة القلب» [4] وبين الفكر والعمل، وبين الحكم والمعارضة إلى آخر هذه السلسلة؛ ولكنه يحرص على أن ينسب فلسفته هذه إلى الفلسفة الوجودية الحديثة [5]. ولربما كانت تعادلية الحكيم ذات طابع «حركي» مستمد من مفهوم الجدلية الحديثة، غير انه لا يمكن فصلها عن الروح التوفيقية العربية السائدة. أما المعارضون للتوفيقية لأسباب فكرية فانهم يمرون بها مر الكرام ويكيلون لها-مسرعين متعجلين-مختلف أنواع التهم. يكتب الدكتور صادق جلال العظم من الوجهة العلمانية والماركسية: «.. يجب الإشارة إلى ظاهرة عامة تزدهر كلما وقع في تاريخ الفكر الإنساني نزاع وصدام بين نظامين فكريين مختلفين.. وهي ظاهرة الفكر التوفيقي الذي يحاول جهده للملاءمة بين الأنظمة المتنافية والأفكار المتناقضة. ولا يتم هذا التوفيق إلا بعد تحوير وتشويه الموضوعات التي يحاول التوفيق بينها. ويهمنا هذا النوع من التفكير بصورة خاصة لأن الفكر العربي والإسلامي مولع به.[*] وللمفكرين العرب والمسلمين جولات وصلات في مجالات التفكير التوفيقي. أهمها المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والإيمان أو بين الحكمة والشريعة.... لقد كانت هذه المحاولات فاشلة دائماً في الماضي[*2]، ولا شك عندي بأن فشلها أمر محتم في زماننا الحاضر...»[6]. (أصبح بإمكاننا الرد الآن إن التوفيق «الكلاسيكي» بين الحكمة والشريعة، مظهر من مظاهر التوفيقية الحضارية الأشمل وليس «أهمها» بالضرورة).

ويكتب سيد قطب، كبير مفكري الإخوان المسلمين، مفنّداً وجاهة التوفيقية في الماضي والحاضر من الوجهة السلفية الخالصة: «.. وكما يفتن منا اليوم ناس بأزياء التفكير الغربية، فكذلك كانت فتنتهم بتلك الأزياء (الإغريقية) وقتها. فحاولوا إنشاء «فلسفة إسلامية» كالفلسفة الإغريقية، وحاولوا إنشاء «علم الكلام» على نسق المباحث اللاهوتية مبنية على منطق أرسطو!.... و بدلاً من صياغة «التصور الإسلامي» في قالب ذاتي مستقل وفق طبيعته الكلية.. بدلاً من هذا فانهم استعاروا «القالب» الفلسفي ليصبوا

فيه «التصور» الإسلامي، كما استعاروا بعض التصورات الفلسفية ذاتها، وحاولوا أن يوفّقوا بينها وبين التصور الإسلامي.. ولما كانت هناك جفوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة... وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات (التوفيقية) الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية.. فقد بدت «الفلسفة الإسلامية»-كما سُمّيت-نشازاً كاملاً في لحن العقيدة المتناسق.. إن عملية التوفيق كانت تنم عن سذاجة كبيرة...» [7]

ولسنا هنا في مجال الدفاع عن التوفيقية ضد هذا الهجوم عليها من نقيضها العلماني والفلسفي، ولكنا نريد الإيضاح فقط بأن الطبيعة العربية الإسلامية-قديماً وحديثاً-مرتبطة بالروح التوفيقية، وان دراسة هذه الروح بإمعان، وتحليل علاقاتها وقوانينها الخاصة بها، تمثّل مدخلاً هاماً-قد أهمل حتى الآن-من جانب الباحثين في المجتمع العربي وأنماط تفكيره....

لذلك فإن أقصى ما طمح إليه هذا المبحث هو لفت الانتباه إلى هذا «المدخل»-المستمد من الطبيعة الحضارية العربية ذاتها-في فهم هذه الحضارة.

أما الانتقاد الموجّه إلى «التوفيقية» من الجانبين السلفي والعلماني فليس غير إشارة إلى طبيعة الجدلية القائمة بين التوفيقية ونقيضيها (السلفي والعلماني)، وغير تعبير عن نوع (الديالكتيك) الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع المعاصر في هذا الشرق العربي «الأوسط» ليست جغرافياً فقط، وإنما على الأرجح فكرياً وحضارياً..

ملحق

شهادات فكرية معاصرة

تندر الشهادات والاعترافات الفكرية الصريحة في فكرنا المعاصر الواقع تحت تأثير التوفيقية، لأن هذه النزعة تستوجب الاقتصار على الخلاصات اليقينية التي تتجنب اوجه الخلاف والتوتر وتبرز أوجه الاتفاق النهائي والاعترافات الفكرية بطبيعتها تستمد مادتها الخام من التوتر الفكري الداخلي الذي تكتبه التوفيقية في بحثها عن الانسجام بين الأضداد.

وقد استخرجنا من المصادر الفكرية للفترة موضع الدرس بعض الاعترافات والشهادات لمفكرين من الاتجاهات الثلاثة: السلفية والتوفيقية والعلمانية نعرضها للقارئ في هذا الملحق كشفاً عن بعض الجوانب الذاتية من المعاناة الفكرية لهذه الفترة. وهي شهادات نعرضها للتدليل كنماذج، بغض النظر عن قيمتها الفكرية.

١ - التوفيقية: أيديولوجية «الطبقة الجديدة»

«ربما كان الجيل الذي انتمى إليه هو أقدر أجيال المثقفين المصريين المعاصرين وأحقهم بالشهادة على تلك الفترة التي بدأت بأواخر شهر يوليو 1952،

وانتهت بأواخر شهرسبتمبر1970، وأعني بها الفترة التي قادها على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي جمال عبد الناصر..».

« ... إن الفئات التكنوقراطية والبيروقراطية بجناحيها العسكري والمدني قد شكلت «طبقة جديدة» بكل ما يحمله التعبير من معنى. ولم تكن «الاشتراكية العلمية» هي الصيغة الصحيحة لتقدم هذه الطبقة، ومن ثم كان عليها-فكرياً-أن تقف ضد الشعار وما يحتويه من أفكار... وتلك كانت ملحمة الصراع بين عبد الناصر وبين نفسه، بينه وبين نظامه، بينه وبين دولته. انه يعرف الطبقة الجديدة وهاجمها ولكنه يعرف اكثر أنه بحاجة إلى طاقاتها وخبراتها في الإدارة والتكنيك. ولو كان قد نجح في إقامة التنظيم الشعبي الديمقراطي بأوسع معاني الديمقراطية للجماهير، لاستطاع أن يحمي نفسه وقراراته وجماهيره من سعار هذه الطبقة الوحشية التي شاركت بنصيب موفور في هزيمة يونيو 1967.»

«لقد ظللت هذه الطبقة الجديدة كافة المنجزات الوطنية التقدمية لحركة 23 يوليو بسحب داكنة السواد، هي المصدر الأول والأصيل لحركة الغضب العنيف التي سادت الثقافة المصرية إبان السنوات الخمس الأخيرة. راح نجيب محفوظ في رواياته «الطريق، الشحاذ، ثرثرة فوق النيل، ميرامار» يرفع الصوت عالياً من أجل الحرية والكرامة والسلام، و يقول-على لسان مسطول-إن أسراب الكاديلاك تفرش الطريق الطويل نحو الاشتراكية، وانه لكثرة ما خفنا من المباحث والمخابرات ومن الليل والنهار ومن الإنجليز والأمريكان لم نعد نخاف شيئا. ويخاطب فرعون-بلسان بردية مصرية قديمة-قائلا: إن الخراب يهدد مصر لأن مثقفيها يتحدثون عن الاشتراكية و يقضون ليالي الأنس بالمعمورة... و يدفع شخصية تمثل محدثي الاشتراكية والمنتفعين بها إلى الانتحار، و يدفع شخصية أخرى تدمن الاشتراكية إلى الضياع والعجز المطلق والانهيار التام. وعبد الرحمن الشرقاوي في «الفتى مهران د وسعد الدين وهبه في ج بير السلم «وصلاح عبد الصبور في «مأساة الحلاج» وميخائيل رومان في «العرضحالجي» ويوسف إدريس في «المخططين» جميعهم ثائرون غاضبون من مواد مختلفة-قبل و بعد 1967- هذا دفاعاً عن الحرية، وذاك دفاعاً عن الاشتراكية وكافة القيم التي أهدرتها الطبقة الجديدة. فلم تكن الهزيمة قد وقعت في يونيو من ذلك العام، وإنما هي قد

وقعت قبله بزمن طويل، وبقيت من بعده حتى مات عبد الناصر: بطلاً تراجيدياً عظيماً، وبطلا ملحمياً عظيماً في نفس الوقت، لم يناضل نفسه وحدها، وإنما صارع خارجها أيضاً... ولما آلت الأمور إلى ما آلت إليه في الداخل والخارج، آثر أن يموت، وعرف كيف يموت موتاً عظيماً رامزاً إلى نهاية عصر كامل في تاريخ الثقافة المصرية»

«... دون كلمة هرعت من مكاني بحلق مختنق وقطرات من النار تتساقط من عيني بغير نشيج، فتحت باب شقتي، أطفالي نائمون، زوجتي نائمة، بصعوبة بالغة لكزتها في إحدى كتفيها، استيقظت على مرآي.. صرحت: ماذا حدث؟ تكلّم؛ وأخيراً أخيراً سقطت على الأرض في يقظة كاملة: مات عبد الناصر، تنهدت لحظة وأبرقت عيناها لا تريد أن تصدق، ولكنها الحقيقة، لقد مات، لم يدر في ذهنها إلا سؤال واحد نطقت به، فهمت-وقدّرت-ما وراءه: «ثم ماذا قل لي، ماذا سيحدث؟» تقصد طبعاً ماذا سيحدث لي. لم تفهم أنه لا جواب عندي لأي شيء، بل ولا سؤال، بل لقد دهشت هنيهة لأنها فكرت بي وتمالكت أعصابها ولم تفكر بالذي مات. ولكني أدركت بعدئذ إنها لم تكن «تفكر» وإنما كانت تشعر شعوراً ضبابياً غائماً بهول الكارثة. أدركت إنها تذكرت ما حدث لي في ليلة 9 يونيو 1967 وكنت غائباً عن المنزل. كنت مدعواً في ظلام اليوم الأخير للحرب لرؤية الرئيس في «تلفزيون» أحد الأصدقاء، وما أن سمعت خطاب التخلي حتى عدت إلى بيتي مذعوراً. قلت لزوجتي لا بد أن انقلاباً سيحدث، ويجب أن نرتب الأمور على أساس إنني سأشرف المعتقل هذه الليلة أو غداً. كان عبد الناصر يشكل «صمام الأمن» في بلد تموج سراديبها بحرب أهلية غير معلنة، كان «ضمانا» لهذا التوازن. العجيب في مجريات الأمور. وتذكرت ما قاله (عبد الناصر) للطفي الخولي (كاتب يساري) يوم اجتمع بنا نحن أعضاء أسرة «الطليعة» حوالي ساعة في إحديقاعات «الأهرام» يومها قال: «لا تتوقع إني سأحملك على كتفي وأعبر بك النهر، بل عليك أن تصارع بنفسك الموج وسمك القرش حتى تصل إلى الشاطئ الآخر» 0 الروع الذي أصاب زوجتي إذن كان مرده إلى ذلك الشعور الخفي بأن موت عبد الناصر يعني بداية المتاعب، لي ولها ولكل من ينتمي درجة أو درجات إلى اليسار...».

«... إذا قدر لجيلي أن يعيش الثلث الأخير من عمره في عمر ما بعد

عبد الناصر فان أكثر الاحتمالات رجحاناً هو أن مسؤولية القيادة الفكرية سوف تقع بكاملها على عاتقه أبان المرحلة القادمة. فالجيل السابق جفت بعروقه عصارة الحياة فذبل ومات، والجيل التالي لم يشب عن الطوق بعد. ولأن القيادة السياسية الراهنة لن يكون في مقدورها التعبير«العلوي» عن هذا الجيل، فان همزة الوصل البالغة القلق والاضطراب والتي كانت تربط بيننا وبين عبد الناصر بخيط سحري سوف تتعرض للتمزق العنيف إلى درجة الانقطاع. ويتعين على الجيل إذن أن يرى ما مضى من أيام مضطربة على ضوء أنها كانت تمثل استقراراً عظيماً بالنسبة للأيام القادمة، وعليه أن يرى ذلك الاستقرار العظيم القديم على أنه كان استقراراً مفتعلاً ظاهرياً شكلياً، وان اليد السحرية القابضة على مقاليد الأمور والتي كان من شأنها أن تحفظ لهذا الاستقرار هيبته تثاءبت وتراخت ونامت إلى الأبد.. ولن تفلح من بعدها أية أيد في الحفاظ على «استمرار» هذا الذي يسمونه باستمرار الثورة. إن الجنازة التاريخية تؤيد ذلك وتؤكده. إن الذين ساروا خلف عبد الناصر هم أصحاب المصلحة في «التغيير»، والذين آثروا التمترس خلف النوافذ والمكاتب وأجهزة التلفزيون هم أصحاب المصلحة في الاستمرار...»

«إن اليمين الرجعي المتمثل أساساً في الطبقة الجديدة، يتمركز في أثقل المواقع وأكثرها حساسية... ولما كانت الطبقة الجديدة حديثة التكوين وغير متجانسة، فان تيارات فكرية عديدة تتفرع منها وتبدو متعارضة في الظاهر، ولكنها تتجه نحو هدف واحد مشترك في خاتمة المطاف، وأصدق مثل لذلك الزوبعة التي قامت حول كتاب «تفسير عصري للقرآن» (عنوانه بالحرف: القرآن: محاولة لفهم عصري، القاهرة 1969) من تأليفه الدكتور مصطفى محمود، فقد تزعمت الحملة ضده الدكتورة بنت الشاطئ ومجموعة من العلماء، بيتما لا يفعل مصطفى محمود أكثر من خلع ثياب عصرية على آراء الدكتورة وزملائها، و يؤدي أغراضهم بطريقة جذابة مغرية ذات تأثير أضخم وأوسع. ويكتب أنيس منصور بأسلوبه الشيق الممتع الذي جعل منه أوسع الكتاب انتشاراً عن أحدث صيحات الفكر والفن في أوروبا، جنبا إلى جنب مع تحضير الأرواح في السلة، وسكان الكواكب الأخرى الذين بنوا أهرامات الجيزة. إن الطبقة الجديدة تجمع بين الدعوة إلى الدولة العصرية

والتكنولوجيا، وبين الترويج للأفكار الغيبية والمحافظة، تجمع الجريدة الواحدة في صفحة واحدة، بين باب «العلم» لرباب «حظك هذا الأسبوع». وتبالغ الطبقة الجديدة في إيثار بعض الأفكار اليسارية غير العلمية، وترسيخ القيم اليمينية المتطرفة أيضا وفي نفس الوقت، وبمقارنة ما جاء على لسان بعض الرسميين في الذكرى المئوية للينين... وبين ما ينص عليه القانون إلى الآن من معاقبة من يرى و يدعو إلى آراء لينين، يتأكد لنا أن الستائر البرجوازية الفاخرة من الكثافة حقاً بحيث تضلل من لا يغامر بفتح الستائر والدخول إلى الكواليس....»

« ..... من هنا كان عبد الناصر يمثل فارس الأمل لهذه الجماهير الضائعة التي خرجت يوم جنازته في هدير تراجيدي نائح، لأنها هي نفسها كانت تعيش في حياتها بطولة تراجيدية خارقة جسدتها إلى كلمات بسيطة لإنسان بسيط غداة الهزيمة: (إنني أحس بشيء غريب يكوي أعماقي أصارحك به، هو أن تأييد هذا النظام يشعرني بأنني خائن، كما أن معارضة هذا النظام تملؤني بنفس الشعور بالخيانة... فهل انتحر؟). تلك هي البطولة التراجيدية حقاً، نصفك مع نصفك ضد، وقلبك المشطور ينزف بلا توقف على صليب الضياع.»

المصدر: غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر، دار الطليعة بيروت، 1970 ص 369-422.

2- من الشك إلى يقين التوفيقية

«كان ذلك من زمن بعيد لست أذكره، ربما كنت أدرج من الثالثة عشرة إلى الرابعة عشرة وربما قبل ذلك، في مطالع المراهقة، حينما بدأت أتساءل في تمرد:

«-تقولون إن الله خلق الدنيا لأنه لابد لكل مخلوق من خالق، ولا بد لكل صنعة من صانع، ولابد لكل وجود من موجد، صدقنا وآمنا. فلتقولوا لي إذن من خلق الله؟ أم انه جاء بذاته؟ فإذا كان قد جاء بذاته وصح في تصوركم أن يتم هذا الأمر، فلماذا لا يصح في تصوركم أيضا إن الدنيا جاءت بذاتها بلا خالق، وينتهي الإشكال؟»

«كنت أقول هذا فتصفر من حولي الوجوه، وتنطلق الألسن تمطرني

باللعنات وتتسابق إلي اللكمات عن يمين وشمال» «ويستغفر لي أصحاب القلوب التقية ويطلبون لي الهدى، ويتبرأ مني المتزمتون ويجتمع حولي المتمردون فنغرق معاً في جدل لا ينتهي إلا ليبدأ، ولا يبدأ إلا ليسترسل.»

«وتغيب عني في تلك الأيام الحقيقة الأولى وراء ذلك الجدل. إن زهوي بعقلي.. وإعجابي بموهبة الكلام ومقارعة الحجج، كان هو الحافز دائماً وليس البحث عن الحقيقة» (*)

«لقد رفضت عبادة الله لأني استغرقت في عبادة نفسي. وأعجبت بومضة النور التي بدأت تومض في فكري مع انفتاح الوعي وبداية الصحو من مهد الطفولة. كانت هذه هي الحالة النفسية وراء المشهد الجدلي الذي يتكرر كل يوم. وغابت عني أيضا أصول المنطق وأنا أعالج المنطق، ولم أدرك إني أتناقض مع نفسي إذ اعترف بالخالق ثم أقول: ومن خلق الخالق؟ فأجعل منه مخلوقاً في الوقت الذي أسميه فيه خالقاً وهي السفسطة بعينها. ثم إن القول بسبب أول للوجود يقتضي أن يكون هذا السبب واجب الوجود في ذاته، وليس معتمداً ولا محتاجاً لغيره كي يوجد. أما أن يكون السبب في حاجة إلى سبب فان هذا يجعله واحدة من حلقات السببية، ولا يجعل منه سبباً أول.»

«هذه هي أبعاد القضية الفلسفية التي انتهت بأرسطو إلى القول بالسبب الأول والمحرك الأول للوجود. لم تكن هذه الأبعاد واضحة في ذهني في ذلك الحين. ولم أكن قد عرفت بعد من هو أرسطو ولا ما هي القوانين الأولى للمنطق والجدل، واحتاج الأمر إلى ثلاثين سنة من الغرق في الكتب وآلاف الليالي من الخلوة والتأمل والحوار مع النفس وإعادة النظر ثم إعادة النظر في إعادة النظر. تم تقليب الفكر على كل وجه لأقطع الطريق الشائكة من «الله والإنسان» (1955) إلى «لغز الحياة» (1967) إلى «الغز الموت» (1959) إلى ما اكتب اليوم من كلمات على درب اليقين («رحلتي من الشك إلى الإيمان»، عام 1970). (2*)»

«لم يكن الأمر سهلاً، لأني لم أشأ أن آخذ الأمر مأخذاً سهلاً. ولو أني أصغيت إلى صوت الفطرة وتركت البداهة تقودني لأعفيت نفسي من عناء الجدل، ولقادتني الفطرة إلى الله. ولكني جئت في زمن تعقد فيه كل شيء وضعف صوت الفطرة حتى صار همساً، وارتفع صوت العقل حتى صار

لجاجة وغروراً واعتداداً. والعقل معذور في إسرافه إذ يرى نفسه واقفاً على هرم هائل من المنجزات وإذ يرى نفسه مانحاً للحضارة... فتصور نفسه القادر على كل شيء، وزج بنفسه في كل شيء وأقام نفسه حكماً على ما يعلم وما لا يعلم.»

«وغرقت في مكتبة البلدية بطنطا وأنا صبي أقرأ لشبلي شميل وسلامه موسى وأتعرف على فرويد ودارون. وشغفت بالكيمياء والطبيعة والبيولوجيا. وكان لي معمل صغير في غرفتي أحضر فيه غاز ثاني أكسيد الكربون وثاني أكسيد الكبريت، وأقتل الصراصير بالكلور، وأشرح فيه الضفادع.»

«وكانت الصيحة التي غمرت العالم هي: العلم، العلم، ولا شيء غير العلم. النظرة الموضوعية هي الطريق. لنرفض الغيبيات ولنكف عن إطلاق البخور وترديد الخرافات. من يعطينا دبابات وطائرات و يأخذ منا الأديان والعبادات؟؟»

«وكان ما يصلنا من أنباء العلم الغربي باهراً يخطف أبصارنا، وكنا نأخذ عن الغرب كل شيء.... وحول أبطال الغرب وعبقرياته كنا ننسج أحلامنا ومثلنا العليا. حول باستير وماركوني ورونتجن وأديسون، وحول نابليون وأبراهام لنكولن وكرستوفر كولمبس وماجلان.... وكان طبيعياً أن نتصور إن كل ما يأتينا من الغرب هو النور والحق، وهو السبيل إلى القوة والخلاص.»

«ودخلت كلية الطب لأتلقى العلوم بلغة إنجليزية وأدرس التشريح في مراجع إنجليزية، وأتكلم مع أساتذتي في المستشفى باللغة الإنجليزية، ليس لأن إنجلترا كانت تحتل القتال، لكن لسبب آخر مشروع وعادل، هو أن علم الطب الحديث كان صناعة غربية تماماً. وما بدأه العرب في هذه العلوم أيام ابن سينا كان مجرد أوليات لا تفي بحاجات العصر.... وتعلمت مع ما تعلمت في كتب الطب النظرة العلمية وانه لا يصح إقامة حكم بدون حيثيات من الواقع وشواهد من الحس.... وما لا يقع تحت الحس فهو في النظرة العلمية غير موجود. وان الغيب لا حساب له في الحكم العلمي.»

«بهذا العقل العلمي المادي البحث بدأت رحلتي في عالم العقيدة. و بالرغم من هذه الأرضية المادية، وهذا الانطلاق من المحسوسات الذي ينكر كل ما هو غيب، فإني لم استطع أن أنفي واستبعد القوة الإلهية... وفي هذه

المرحلة تصورت إن الله هو الطاقة الباطنة في الكون التي تنظّمه في منظومات جميلة من أحياء وجمادات وأراض وسماوات.... (و) جعلت من الوجود حدثاً قديماً أبدياً أزلياً ممتداً في الزمان لا حدود له ولا نهاية وأصبح الله في هذه النظرة هو الكل ونحن تجلياته. الله هو الوجود، والعدم قبله معدوم. هو الوجود المادي الممتد أزلاً.. بلا بدء وبلا نهاية... دون حاجة إلى افتراض الغيب والمغيبات ودون حاجة إلى التماس اللامنظور».

«وبذلك وقعت في أسر فكرة وحدة الوجود الهندية وفلسفة سبينوزا، وفكرة برجسون عن الطاقة الباطنة الخلاقة وكلها فلسفات تبدأ من الأرض، من الحواس الخمس، ولا تعترف بالمغيبات. ووحدة الوجود الهندية تمضي إلى اكثر من ذلك فتلغي الثنائية بين الخلق والخالق. فكل المخلوقات في نظرها تجليات الخالق. وفي سفر اليوبانيشاد صلاة هندية قديمة تشرع هذا المعنى في أبيات رقيقة من الشعر إن الإله براهما الذي يسكن قلب العالم يتحدث في همس قائلاً: إذا ظن القاتل انه قاتل، والمقتول انه قتيل، دورا يدريان ما خفي من أساليبي.....»

«إنه إله يشبه النور الأبيض، واحد، بسيط، ولكنه يحتوي في داخله على ألوان الطيف السبعة. وعشت سنوات في هذا الضباب الهندي، وهذه (الماريجوانا) الصوفية، ومارست اليوجا وقرأتها في أصولها وتلقيت تعاليمها على أيدي أساتذة هنود. وسيطرت عليّ فكرة التناسخ مدة طويلة، وظهرت في روايات لي مثل: «العنكبوت» (1965)، و «الخروج من التابوت» (1965)».

«ثم بدأت أفيق على حالة من عدم الرضى وعدم الاقتناع. واعترفت بيني وبين نفسي أن هذه الفكرة عن الله فيها الكثير من الخلط. ومرة أخرى كان العلم هو دليلي ومنقذي ومرشدي. عكوفي على العلم وعلى الشريحة الحية تحت الميكروسكوب، قال لي شيئاً آخر.»

«وحدة الوجود الهندية كانت عبارة شعرية صوفية، ولكنها غير صادقة. والحقيقة المؤكدة التي يقولها العلم أن هناك وحدة في الخامة لا اكثر، وحدة في النسيج والسنن الأولية والقوانين، وحدة في المادة الأولية التي بني منها كل شيء.... وهذا سر الشعور بالنسب.. وصلة الرحم بين الإنسان والحيوان وبين الوحش ومروضه.. وبين العين ومنظر الغروب الجميل... إن كل الوجود أفراد أسرة واحدة من أب واحد، وهو أمر لا يستتبع أبداً أن

نقول إن الله هو الوجود، وان الخالق هو المخلوق، فهذا خلط صوفي غير وارد... فالوحدة بين الموجودات تعني وحدة خالقها ولكنها لا تعني أبداً إن هذه الموجودات هي ذاتها الخالق.... إن هذا الخالق هو عقل كلي شامل ومحيط يلهم مخلوقاته ويهديها في رحلة تطورها ويسلحها بوسائل البقاء.... وهو خالق متعال على مخلوقاته. يعلم ما لا تعلم ويقدر على ما لا تقدر.... فهو واحد أحد قادر عالم محيط بصير خبير، وهو متعال يعطي الصفات ولا تحيط به صفات. والصلة دائماً معقودة بين هذا الخالق ومخلوقاته، فهو أقرب إليها من دمها الذي يجري فيها.... وهو العادل الذي أحكم قوانينها وأقامها على نواميس دقيقة لا تخطيء. وهكذا قدم لي العلم الفكرة الكاملة عن الله»

«... إن العلم الحق لم يكن أبداً مناقضاً للدين، بل انه دال عليه موكِّد لمعناه.» ...«والدين لا يرفض الحياة، ولا يرفض العقل»(*3).

«... والإسلام يقدم للعصر المادي باب النجاة الوحيد والحل الوحيد والمخرج الوحيد.. فهو يقدم إليه كل تراثه الروحي دون أن يكلفه أن ينزل عن شيء من مكتسباته العلمية أو تفوقه المادي، وكل لا يريده الإسلام هو أن يحقق الاقتران الناجح بين المادة والروح لتقوم مدنية جديدة هي مدنية القوة والرحمة، حيث لا تكون القوة المادية مسخاً معبوداً وإنما تكون أداة ووسيلة في يد القلب الرحيم... وبذلك.. تقوم دولة الإنسان الكامل»

«... لا الروح تطغي على الجسد، ولا الجسد يطغي على الروح، وإنما يتصرف الاثنان على أنهما واحد. وهذا يعيد الإسلام إلى الإنسان التئامه روحاً وجسداً، و يعيد إليه السكينة، فينتهي (؟) ذلك الصراع الأزلي بين الشهوة والعقل، و يولد منهما شيء جديد هو الشهوة العاقلة البصيرة التي يتوحد فيها النقيضان»(*4)

المصدر: د. مصطفى محمود، رحلتي من الشك إلى الإيمان، دار المودة بيروت، 1970، ص 4- 18 , 114-117.

3- مذكرات مادي تائب

«حينما بدأت أكتب في الخمسينات كانت الماركسية هي موضة الشباب الثائر في ذلك الوقت. وكنا نقرأ منشوراتها في نهم فتحرك مثلياتنا بما

تعد به من فردوس أرضي وعدالة ورخاء وغذاء وكساء للعامل والفلاح ومحاربة للإقطاع والاستغلال وتحرير للجماهير الكادحة.»

«وكانت موسكو تبدو لنا في ذلك الحين الكعبة الأم لهذا الدين الجديد الذي يشع بالخير والرفاهية لكل من يدور في فلكه.» «وكانت أول صحوة لنا من ذلك الحلم حينما سافرنا إلى الخارج ورأينا الخراب والبؤس والوجوه الكئيبة المتجهمة في المجر ورومانيا وألمانيا وكافة البلاد الشرقية التي تجري في هذا الفلك.»

«وبحثنا عن الرخاء والرفاهية والحرية والفردوس الأرضي فلم نجد له أثراً. وكانت الصدمة الثانية الأعظم حينما فتح خرتشوف ملف ستالين وأعلن على رؤوس الأشهاد المظالم التي ارتكبها ستالين، والملايين من العمال والفلاحين والمثقفين الذين قتلهم في السجون والمعتقلات وأعدمهم بالرشاشات وألقاهم للموت في جليد سيبيريا وأسلمهم لآلات التعذيب بين يدي الجلاد الرهيب بريا.»

«ويومها قالوا لنا: انه التطبيق. الذنب في التطبيق السيء، ولكن النظرية بريئة مبرأة من هذا كله.»

«واحتاج الأمر مني إلى سنوات من القراءة والدراسة والعكوف على المجلدات الأصلية للمذهب لكي اكتشف إن الفساد ليس في التطبيق ولكن الفساد في المذهب نفسه وان تلك الأفكار الثورية لم تكن اكثر من تحشيد وتحريض ودفع لكتل الجماهير نحو ثأر تاريخي يخرج العالم من ظلم ليلقي به في ظلم أفدح وأشمل وأعم.»

« .... اعتمد ماركس في استنباط نظريته عن التاريخ على بعض مراحل تاريخية دون الأخرى فكان ينتقي من التاريخ ما يوافق هواه ويحصل ما يناقض فكره. ومن هنا لا يصح أن تكون للقوانين التي استخرجها صفة الإطلاق على التاريخ كله ولا تصدق عليها صفة القوانين وإنما هي في الحقيقة تلفيقات»، «وأقوى البراهين على ذلك نشأة الإسلام فلم يكن الإسلام قط من إفراز النظام الطبقي في قريش ولم يكن ديناً رجعياً يحفظ للظالمين المستبدين أموالهم وامتيازاتهم. ولم يكن مخدرا للفقراء ودافعا لهم على قبول فقرهم، فقد دعا الإسلام إلى التمتع بالحياة في اعتدال ودعا إلى قتال الظالمين المستغلين»

«ولم يأت الإسلام نتيجة انقلاب مناظر في نظام الإنتاج وعلاقات الإنتاج في قريش وإنما جاء كظاهرة فوقية مستقلة عن البيئة.»

« .... وقد انتهت الماركسية من العالم كفكر ولكن الماركسيين في بلادنا وقد كسدت بضاعتهم عادوا إلى التسلل بأساليب أخرى. هذه المرة بوجوه إسلامية ولغة إسلامية محاولين ركوب الموجة الدينية وتلفيق حلف بين الماركسيين والإسلام.»

«ورأينا خالد محيى الدين [أبرز يساري في قيادة الثورة المصرية] يضع نيشان لينين على صدره ومصحف محمد في يده (قائلا): «ولماذا لا نضيف إلى الماركسية بعداً روحياً» ناسياً بذلك انه يفتري على ماركس في قبره ويفتري على محمد في مثواه، وانه يزيّف لنا الاثنين في نفس الوقت كيف سيصنع لنا خالد محيى الدين من هذه الماركسية المادية الملحدة ومن الإسلام الصافي العذب المؤمن تركيبا منطقيا وكل من المذهبين يرفض الآخر كلية؟

«كيف يصنع من الإيمان والإنكار رجلاً إلا أن يكون رجلاً متناقضاً مصاباً بانفصام الشخصية لا يصلح لشيء؟»(*5)

المصدر: الدكتور مصطفى محمود، لماذا رفضت الماركسية؟/ القاهرة/ 1975 ص7-28.

4- السلفية تعود إلى نبعها وترفض «الجاهلية» الحديثة

«الحياة في ظلال القرآن نعمة نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكيه.»

«والحمد لله لقد منّ عليّ بالحياة في ظلال القرآن فترة من الزمان، ذقت فيها من نعمته ما لم أذق قط في حياتي»

«لقد عشت اسمع الله-سبحانه-يتحدث إلي بهذا القرآن، أنا العبد القليل الصغير أيُّ تكريم للإنسان هذا التكريم العلوي الجليل؟ أي رفعة للعمر يرفعها هذا التنزيل؟ أي مقام كريم يتفضل به على الإنسان خالقه الكريم؟»

وعشت-في ظلال القرآن-انظر من عُلو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض والى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة، انظر إلى تعجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال وتصورات الأطفال... كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال ومحاولات الأطفال... وأعجب... ما بال هذا

الناس؟! ما بالهم يرتكسون في الحمأة الوبيئة ولا يسمعون النداء العلوي الجليل...؟»

«عشت أتملى-في ظلال القرآن-ذلك التصور الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود، لغاية الوجود كله، وغاية الوجود الإنساني، وأقيس إليه تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية، في شرق وغرب، وفي شمال وجنوب، وأسأل:

كيف تعيش البشرية في المستنقع الآسن... وعندها ذلك المرتع الزكي؟»

«وعشت في ظلال القرآن أحس التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدها الله وحركة هذا الكون الذي أبدعه الله، ثم أنظر فأرى التخبط الذي تعانيه البشرية في انحرافها عن السنن الكونية، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريرة التي تملى عليها وبين فطرتها التي فطرها الله عليها وأقول في نفسي: أي شيطان لئيم هذا الذي يقود خطاها إلى هذا الجحيم؟: يا حسرة على العباد!!»

«وعشت في ظلال القرآن أرى الوجود اكبر بكثير من ظاهره المشهود، أكبر في حقيقته وأكبر من تعدد جوانبه انه عالم الغيب والشهادة لا عالم الشهادة وحده وانه الدنيا والآخرة، لا هذه الدنيا وحدها، والنشأة الإنسانية ممتدة في هذا المدى المتطاول. والموت ليس نهاية الرحلة وإنما هو مرحلة في الطريق..»

«وعشت-في ظلال القرآن أرى الإنسان أكرم بكثير من كل تقدير عرفته البشرية... انه إنسان بنفخة من روح الله.. وهو بهذه النفخة مستخلف في الأرض... ومسخّر له كل ما في الأرض ولأن الإنسان بهذا القدر من الكرامة والسمو جعل الله الآصرة التي يتجمع عليها البشر هي الآصرة المستمدة من النفخة الإلهية الكريمة، جعلها آصرة العقيدة في الله فعقيدة المؤمن هي وطنه وهي قومه وهي أهله ومن ثم يتجمع البشر عليها وحدها، لا على أمثال ما تتجمع عليه البهائم من كلأ ومرعى وقطيع وسياج!»

«والمؤمن ذو نسب عريق ضارب في شعاب الزمان. انه واحد من ذلك الموكب الكريم، الذي يقول خطاه ذلك الرهط الكريم: نوح، وإبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب ويوسف وموسى وعيسى ومحمد... هذا الموكب الكريم الممتد في شعاب الزمان من قديم يواجه-كما يتجلى في

ظلال القرآن-مواقف متشابهة وأزمات متشابهة... على تطاول العصور.. يواجه الضلال والعمى والطغيان والاضطهاد والتشريد ولكنه يمضي في طريقه ثابت الخطو... واثقاً من نصر الله».

«وفي ظلال القرآن تعلمت أنه لأركان في هذا الوجود للمصادفة العمياء ولا للفلتة العارضة (إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر)، وكل أمر لحكمة. ولكن حكمة الغيب العميقة قد لا تتكشف للنظرة الإنسانية القصيرة... والأسباب التي تعارف عليها الناس قد تتبعها آثارها وقد لا تتبعها، والمقدمات التي يراها الناس حتمية قد تعقبها نتائجها وقد لا تعقبها ذلك انه ليست الأسباب والمقدمات هي التي تنشئ الآثار والنتائج وإنما هي الإرادة الطليقة التي تنشئ الآثار والنتائج كما تنشئ الأسباب والمقدمات سواء. والمؤمن يأخذ بالأسباب لأنه مأمور بالأخذ بها والله هو الذي يقدر أثارها ونتائجها والاطمئنان إلى رحمة الله وعدله والى حكمته وعلمه هو وحده الملاذ الأمين والنجوى من الهواجس. الوجود ليس متروكا لقوانين آلية صماء عمياء. فهناك دائما وراء السن الإرادة المدبرة والمشيئة المطلقة والله يخلق ما يشاء ويختار.»

«.. ومن ثم فان المنهج الإلهي موضوع للمدى الطويل... ومن ثم لم يكن معتسفا ولا عجولاً في تحقيق غاياته العليا... كما يقع لأصحاب المذاهب الأرضية الذين يع تسفون الأمر كله في جيل واحد»

«وانتهيتُ من فترة الحياة في ظلال القرآن إلى يقين جازم حاسم: انه لإصلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية...، ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة، إلا بالرجوع إلى الله. والرجوع إلى الله-كما يتجلى في ظلال القرآن-له صورة واحدة وطريق واحد... واحد لا سواه.. انه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم. انه تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتها والتحاكم إليه وحده في شؤونها وإلاّ فهو الفساد في الأرض، والشقاوة للناس.. والجاهلية التي تعبد الهوى من دون الله».

«.... ولقد كانت تنحية الإسلام عن قيادة البشرية حدثاً هائلاً في تاريخها ونكبة قاصمة في حياتها نكبة لم تعرف البشرية لها نظيراً في كل ما ألمّ بها من نكبات».

«.... أن هناك عصابة من المضللين الخادعين أعداء البشرية، يضعون

لها المنهج الإلهي في كفة والإبداع الإنساني في عالم المادة في الكفة الأخرى ثم يقولون لها: اختاري!!... وهذا خداع لئيم خبيث فوضع المسألة ليس هكذا أبداً. أن المنهج الإلهي ليس عدواً للإبداع الإنساني إنما هو منشئ لهذا الإبداع وموجه له الوجهة الصحيحة ذلك كي ينهض الإنسان بمقام الخلافة في الأرض....»

«ولقد تأخذنا في بعض الأحيان مظاهر خادعة لافتراق السن الكونية حين نرى إن اتباع القوانين الطبيعية يؤدي إلى النجاح مع مخالفة القيم الإيمانية هذا الافتراق قد لا تظهر نتائجه في أول الطريق ولكنها تظهر حتماً في نهايته وهذا ما وقع للمجتمع الإسلامي نفسه لقد بدأ خط صعوده من نقطة التقاء القوانين الطبيعية في حياته مع القيم الإيمانية وبدأ خط هبوطه من نقطة افتراقهما وظل يهبط ويهبط كلما انفرجت زاوية الافتراق حتى وصل إلى الحضيض عندما أهمل السن الطبيعية والقيم الإيمانية جميعا.»

«وفي الطرف الآخر تقف الحضارة المادية اليوم، تقف كالطائر الذي يرف بجناح واحد جبار، بينما جناحه الآخر مهيض، فيرتقي في الإبداع المادي بقدر ما يرتكس في المعنى الإنساني...»

«إن شريعة الله للناس هي طرف من قانونه الكلي في الكون فإنفاذ هذه الشريعة لابد أن يكون له اثر إيجابي في التنسيق بين سيرة الناس وسيرة الكون.... فالارتباط قائم وثيق بين عمل الإنسان وشعوره وبين مجريات الأحداث في نطاق السنّة الإلهية الشاملة للجميع ولا يوحي بتمزيق هذا الارتباط إلا عدو للبشرية يطاردها دون الهدى و ينبغي لها أن تطارده وتقصيه من طريقها إلى ربّها الكريم».

المصدر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ط 7، دار أحياء التراث العربي بيروت، ص 3- 12.

5- الحلال والحرام في الاقتباس الحضاري

«إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم، أو عن غير التقيّ من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة، أو الطبيعة، أو الفلك، أو الطب، أو الصناعة، أو الزراعة، أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها...

ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته، ولا مقوّمات تصوره، ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه، ولا منهج سياسته، ولا موحيات فنه وأدبه وتعبيره.. من مصادر غير إسلامية. ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله»

«إن الذي يكتب هذا الكلام إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة. كان عمله الأول فيها هو القراءة والاطلاع في معظم حقول المعرفة الإنسانية، ما هو من تخصصه وما هو من هواياته. ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوّره فإذا هو يجد كل ما قرأه ضئيلا ضئيلا إلى جانب ذلك الرصيد الضخم- وما كان يمكن أن يكون إلا كذلك-وما هو بنادم على ما قضى فيه أربعين سنة من عمره. فإنما عرف الجاهلية(*6)، على حقيقتها، وعلى انحرافها وعلى ضآلتها وعلى قزامتها وعلى جعجعتها وانتفاشها وعلى غرورها وادعائها كذلك!! وعلم علّم اليقين انه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين في التلقي!!» «ومع ذلك فليس الذي سبق في هذه الفقرة رأياً لي أبديه... إن الأمر اكبر من أن يفتى فيه بالرأي. إنه اثقل في ميزان الله من أن يعتمد المسلم فيه على رأيه وإنما هو قول الله.. وقول نبيه... نحكّمه في هذا الشأن... يقول الله عن الهدف النهائي لليهود والنصارى في شأن المسلمين بصفة عامة: (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً، حسداً من عند أنفسهم، بعدما تبيّن لهم الحق..)

«ويقول رسول الله:... ألا تسألوا أهل الكتاب عن شيء.. فانهم لن يهدوكم وقد ضلوا... وانه والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني)»... ومن ثم يكون من الغفلة المزرية الاعتماد على مناهج الفكر الغربي، وعلى نتاجه كذلك في الدراسات الإسلامية. ومن ثم تجب الحيطة كذلك في أثناء دراسة العلوم البحتة-التي لابد لنا في موقفنا الحاضر من تلقيها من مصادرها الغربية-من أية ظلال فلسفية تتعلق بها، لأن هذه الظلال معادية في أساسها للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي بصفة خاصة. وأيّ قدر منها يكفي لتسميم الينبوع الإسلامي الصافي».

المصدر: سيّد قطب، معالم في الطريق، دار دمشق، 1965؟، ص:175-182.

6- نظرة إسلامية مغايرة

«على أن الإسلام يقصر سلطانه على العلوم الدينية، فلها عنده أصولها التي تستمد منها، وان كان للعقل سلطان فيها أيضاً. لأن مسائلها تستمد من نصوصها بالاجتهاد، والإجهاد وظيفة العقل، فهو الذي يستنبط مسائل هذه العلوم من أصولها، وهو مناط التكليف فيها، حتى ورد في هذا من الأثر: «لا دين لمن لا عقل له».

«أما العلوم الدنيوية فلا شأن لسلطان الإسلام فيها، وإنما السلطان فيها للعقل وحده، حتى لا يتحكم بها رجال الدين، ولا يحدّث واحد منهم نفسه أن يقف في سبيلها باسم الإسلام، فيعوقها عن التقدم والنهوض، ويفرض نفسه على رجالها بغير حق، مع انه لا شأن له بهم، وإنما له علومه ولهم علومهم»

المصدر: عبدا لمتعال الصعيدي، حرية الفكر في الإسلام، القاهرة، لا .ت، ص 23

7- تجربة خرّيج من النجف

«تخرجت من جامعة النجف سنة 1936، وعدت إلى بلادي جبل عامل، وأنا أحمل معي أحلاماً ورؤى وإيمانا بأن لي في هذه الحياة رسالتين أو مهمتين، الأولى: الإرشاد والتعليم، وفصل الخصومات وما إليها... أما الثانية فتعود إلى تقرير المصير أي مصيري أنا خاصة، وهي أن ابتعد عن الحزبيات، وأسلك كل سبيل-إلا سبيل الرياء-يبعث على الثقة بي علماً وفضلاً، والاطمئنان إليّ دينا وخلقاً.»

«ولكن لم يمض على مكوثي في قرب عامل بين المساكين سوى أيام حتى شبت في نفسي نار الثورة على الأوضاع الفاسدة، لهول ما رأيت من جحيم البؤس والشقاء، ونسيت كل شيء إلا شيئاً واحداً، وهو أن أبصّر الناس بحقوقهم وواجباتهم، وأبث فيهم روح الشجاعة والإقدام على تحطيم القيود والأغلال التي تقف في طريق حياتها الدينية والدنيوية، لا يصرفني عن ذلك خوف على معاش أو منصب. لقد أدركت انه لا فائدة من التعليم والإرشاد، ولا جدوى من شيء إلا في مجتمع صالح يسوده العدل والسلام والرخاء. أدركت إن الإصلاح يجب أن يبدأ من الجذور لا من الفروع، وإلاّ

صدق قول من قال:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له
إياك إياك أن تبتل بالماء

أدركت أن علينا نحن رجال الدين أن نوجّه همنا لمحاربة الغش والخداع والتضليل وأن نكون صريحين مع أنفسنا ومع الناس.. ونعلن للملأ إن الدين شرع لصالح المجتمع، وانه خاضع لمقاييس العقل، وانه يعبّر عن آلام الناس وآمالهم وبهذا الأسلوب وحده يكون الدين قريباً من العقول محبباً إلى النفوس» « ... إن الناس تثق بأقوال الأطباء والمهندسين وأرباب المهن والحرف لا لشيء إلا لأنهم ينتفعون بآرائهم، فعلينا نحن أن نعمل ونجاهد لمصالح الناس ومنفعتهم، ليثقوا بأقوالنا. إن الله أرسل الرسل، ومع كل رسول معجزة تلائم عصره وتثبت نبرته، والمعجزة التي تصلح لهذا العصر وتتقبلها الناس كافة هي التي تعبر عن حاجاتهم وتكفل صلاحهم دنيا وآخره. إذن فلنثبت لهم أن المعجزة معنا.»

«إن الحضارة الحديثة صرفت الناس عن الزهد والتقشف، وأبعدتهم عن كل ما هو أخروي، واتجهت بهم إلى المادة، والدين يبارك المادة، بل يسميها زينة الله، ويحرم على أي إنسان أن يمنع غيره من ممارستها والتمتع بها مادامت غير متنافية مع العدالة والمساواة. إن الدين يبارك الطعام الجيد والكساء الجيد، والمسكن الجيد والمركب الجيد إذا كان من حل، بل يبارك اللعب وشتى أنواع الرياضة جسمية كانت أم فكرية. إن كل واحدة من هذه فضيلة كالصوم والصلاة على أن لا يتمتع بها الإنسان على حساب غيره، ويحرم من يشاركه في الإنسانية من قسطه ونصيبه، وكذا الأسلوب يمكننا أن نسكت مصطفى محمود صاحب كتاب «الله والإنسان» (1955) حيث قال: «لقد جرّبنا الصلاة على المذاهب الأربعة، ولم يبق إلا أن نجرب الطعام الجيد»

نحن لا نستطيع، ولا أية قوة تستطيع أن تفرض الإيمان على الناس فرضاً، وإنما نعرفهم بحقيقته، وانه أبرُّ بهم من أنفسهم.. وبهذا وحده نقرّبهم منه، ونحببه إلى قلوبهم»

المصدر: محمد جواد مغنية، الإسلام مع الحياة، دراسة في ضوء العقل والتطور، بيروت، ط 2, 1961، ص 275-277

8- جيل التمزق من رسالة شخصية

«في الثالث عشر من تموز 195- أي قبل ثورتنا المجيدة بيوم واحد- وردتني رسالة من شاعر هو عبد اللطيف اطميش من الناصرية. ولم تعد هذه الرسالة مجرد رسالة، فقد كانت مثقلة بالدلالات.. ليسمح لي القارئ أن انقل هذه الرسالة: «لا أظنك تريدني أن أبدأ رسالتي على الطريقة الكلاسيكية فاسطر لك التحيات التقليدية التي لا أرى لها أي مبرر، ولا أجد لها أي قيمة على الإطلاق. أنني الآن كعادتي أحيا حياة تافهة. منذ أن استيقظت هذا الصباح كانت تضطرب في دماغي الأرعن فكرة-بدت لي أول الأمر طيبة-لست أدري كيف؟ هي أن اقذف بنفسي خارج حدود هذا العالم الكابي، في أي مكان بعيد، في أي بقعة خالية، ولا أفكر بعد ذلك بالنتيجة. أن النتيجة بالنسبة لمثلي ستكون ضرباً من التسلية المحزنة. إنني الآن في حالة نفسية مقيتة، ومتعب إلى حد قد يخيفك! إني أشعر أن الطبيعة قد فقدت شيئاً من توازنها، لا بل كل توازنها، وان الأرض التي عشنا فيها أجيالاً وأجيالا لم تعد مستقره الآن، وكأنها قد ضاقت بوجودنا الذي أصبح تقريبا بلا لون.»

«أي أخي جليل، لست أدري إلى متى سأتحمل هذا الرماد التافه الذي يركد الآن بيني وبين دمي منذ أشهر. إني أمقته، اكرهه، لا بل سرت هذه الكراهية-ويا للأسف-إلى بقية البشر الذين طالما شعرت برغبة ملحاحة في أن أشتمهم جميعاً. لا تعجب من ذلك، فأنا الآن لا أشعر بالحب ولا بالفرح ولا الألم. لأن كل شيء فيّ الآن أصبح فاقداً حياته وكيانه، وقيمته-شيئاً «ميتاً» بكلمة أدق.»

«أي أخي جليل... صدقني وأنا أكتب إليك هذه الساعة، إني أنا نفسي أشعر أن إنساناً آخر-وأظنه مجنوناً-قد تلبّس نفسي واحتل كياني المنهوب، فأفقدني شخصيتي وحقيقتي. ولكني-ويا للاستدراك الفظيع-مهما حدقت في ذلك الإنسان لم أجده غيري أنا.»

«إن جميع الصور التي في مخيلتي الآن يلفها ضباب قاتم بليد. إن صور جميع الناس الذين أعرفهم مكدسة متراكم بعضها فوق بعض كالأشلاء.. ومن أين يأتوا التنسيق وهي في رأس متحجر كرأسي غطاه التراب وأعماه الرماد. إنها ليست صوراً بالحقيقة، بل تماثيل جامدة متيبسة ومنتصبة

أمامي ببلادة... (ولكن).. نحن لا نستطيع أبداً أن نتخلى عن حب أصدقائنا وحتى عن حب الناس جميعاً، نحن البسطاء العمالقة».

«قرأت في هذه الفترة كتباً كثيرة، قرأت بوشكين، وسارتر، وشلي، وجوركي العظيم وتشيخوف. وإنني تعب الآن. إنني انفق نهاري قابعاً في البيت أقرأ. أما الليالي فنزجيها أنا والأخ عبد الرزاق نثرثر، أو انظم الشعر على شاطئ النهر...»-رسالة مؤرخة في 9 تموز (يوليو) 1958.

المصدر: جليل كمال الدين، الشعر العربي الحديث وروح العصر، بيروت 1964ص 17-20.

9 - نحو علم نفس إسلامي..

«كنت في صغري شديد الإعجاب بفرويد إلى حد الفتنة. كنت في سن المراهقة التي يستهويها الكشف عن المجهول، في كل شيء: في الكون وفي الحياة والإنسان. وكان فرويد يخايل لي بنظرية العقل الباطن، فيخيل إلي وقتئذ أنه يمنحني المفتاح السحري الذي يفتح مغاليق الأسرار. أو المنظار السحري الذي يكشف المجهول. وأن أغوار النفس السحيقة حاضرة كلها بين يديّ، بنظرة واحدة في المنظار المسحور![*7]

«وظللت على فتنتي هذه سنوات، أقرأ كل ما يصل إلي من أقوال فرويد أو شروح تلاميذه المعجبين به، وان كان قد هالني منذ اللحظة الأولى انه في تفسيره للأحلام لا يدع مجالاً للأحلام التنبئية،[*8] ويلغي كل صلة للإنسان «بالمجهول» الكبير.

وأكملت دراستي الثانوية ودخلت الجامعة، وزادت بالطبع معلوماتي عن الكون والحياة والإنسان. و بدأت أنظر إلى فرويد بغير نظرة الإعجاب المسحور. بل بدأت اتخذ منه موقف الناقد، بقدر ما كانت تسمح به تجاربي في ذلك الحين»

«ثم دخلت معهد التربية، حيث درست علم النفس بشيء من التوسع، وفرويد بشيء من التفصيل. وخطر لي في أثناء هذه الدراسة انه بينما يتطرف فرويد في إطلاق النفس من عقالها، ورفع «الكبت» عن الغرائز المحبوسة، وتتطرف الدعوات المتزمتة من الجانب الآخر في فرض الكبت على الطاقة الحيوية للإنسان، يقف الإسلام بينهما موقفاً وسطاً، فلا يفرض

القيود إلى الحد الذي يرهق النفس، و يعطل دفعة الحياة، ولا يطلق الإنسان من عقاله إلى الحد الذي يرده حيوانا، و يلغي ما تعبت الإنسانية في الوصول إليه في جهادها الطويل، من «ضوابط» لنزعات الحيوان».

«بين هذين الحدين المتطرفين يقف الإسلام، وفي حدوده الرحيبة يمكن أن يحيا الإنسان، حياة طابعها السلامة والاتزان... وظلت هذه الفكرة تتضح في نفسي وتتأصل مدى السنوات العشر التي تلت تخرجي في معهد التربية، حتى وجدتها تدفعني دفعاً إلى تسجيلها في كتاب»

«وأنا أعلم أن «الذعر» يصيب بعض المشتغلين بالعلم حين يُذكر اسم الدين! وإن «المثقفين» و «أحرار الفكر» تصيبهم النوبة فتكفهر وجوههم وتتشنج عضلاتهم ويشيرون بأيديهم إشارات عصبية يطلبون تنحية هذا الكلام الفارغ عن مجال البحث العلمي.. فأحب أن أقول هنا: إن هذا البحث سيكولوجي بحت، وانه يأخذ الدين أخذاً موضوعياً خالصاً..»

المصدر: محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ط 3، ص 6-7.

١٥ - مصير التفكير الوضعي عندنا

« ... أستطيع أن أستثني من تيارات الفلسفة المعاصرة تياراً واحداً، بين نظرته ونظرتنا وشائج قربى، هو تيار الفلسفة الوجودية في شعبتها المؤمنة- فللوجودية شعبتان: مؤمنة وملحدة-لأنها فلسفة (بشعبتيها معاً) تركز على أن يكون الإنسان فاعلاً حراً مسؤولاً عن عمله، فلا تغني نفس عن نفس في مسؤولية الفعل شيئاً. وأما التيارات الأخرى جميعاً، يقرأ عنها العربي المنقوع في ثقافة عربية أصيلة، فيحس كأنه في جو غريب عنه، يحس كأنه يتنفس دخاناً لا هواء طلقاً. ولكاتب هذه السطور تجربة حية في ذلك، فقد انتهت به ثقافته «الإنجليزية» في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيارات العقلية العلمية، واعتقد في صلاحيته، هو تيار التجريبية العلمية-أو الوضعية المنطقية-وكتب في شرحه الكتب والفصول، لكنه لحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليلية العقلية غير أهلها، فإذا تحدث في الوجودية، أو في فلسفة برجسون مثلاً، فهنا ترهف الآذان لتسمع...»

المصدر: د. زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي، دار الشرق بيروت 1972.

مراجع البحث

1 - المراجع العربية

د. البزاز، عبد الرحمن

بحوث في القومية العربية، معهد الدراسات العليا، القاهرة 1964

البشري، طارق جامعة الكويت

الحركة السياسية في مصر، القاهرة 1972 أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي مجموعة من المفكرين، الكويت، 1974 الجامعة الأمريكية، بيروت الفكر العربي في مائة سنة، بيروت 1967

حبشي، رينه

حضارتنا على المفترق، الندوة اللبنانية، بيروت-1960

د. حسين، طه

- مستقبل الثقافة في مصر، جزءان، القاهرة 1938- المعذبون في الأرض، ط 9، بيروت لا. ت.

د. حسين، محمد محمد الحكيم، توفيق

الاتجاهات الوطنية، جزءان، القاهرة 1955- تحت شمس الفكر، ط 3، القاهرة 1954- التعادلية، مذهبي في الحياة والفن، ط 1، القاهرة 1955- يوميات نائب في الأرياف، القاهرة 1949

خالد، خالد محمد

- من هنا نبدأ، ط 11، دار الكتاب العربي، بيروت-هذا.. أو الطوفان ط 5، مكتبة الانجلو مصرية-القاهرة 1959

د. خدوري، مجيد

الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت 1972

د. الدواليبي، معروف رضوان، فتحي

نظرات إسلامية، دار الحياة، بيروت 1965 عصر الرجال، مكتبة الانجلو-مصرية-القاهرة 1976

د. زريق، قسطنطين

الوعي القومي، بيروت 1939 معنى النكبة، بيروت 1948 في معركة الحضارة، بيروت 1964

الزيات، أحمد حسن

وحي الرسالة، ج 2, 3، ط 6- القاهرة 1964

سعد،أحمد صادق

صفحات من اليسار المصري، تقديم د. عبد العظيم رمضان

السيد، لطفي

تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والأدب والسياسة والاجتماع، ط 2، دار المعارف، 1965.

د.ضيف شوقي

الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، القاهرة 1957.

د.عبد الملك، أنور

- دراسات في الثقافة الوطنية-دار الطليعة-بيروت-المجتمع المصري والجيش، بيروت 1969.

عبد الناصر، جمال
فلسفة الثورة، القاهرة 1954- الميثاق الوطني، مؤتمر القوى الشعبية، القاهرة 1962
عبده،محمد
الإسلام بين العلم والمدنية، دار الهلال،1959.
د. العظيم،صادق
نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت 1969.
عفلق، ميشيل
معركة المصير الواحد، بيروت، 1956.-في سبيل البعث ط 3، بيروت 1959
د. عوض، لويس
العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، دار الطليعة، بيروت 1964.
قطب، سيد
- معركة الإسلام والرأسمالية ط 4، القاهرة، لا. ت.
قلعجي، قدري
تجربة عربي في الحزب الشيوعي، بيروت 1968.
محفوظ، نجيب
- السكرية، ط 6، القاهرة، لا. ت.-قصر الشوق، ط 6، القاهرة، لا. ت.
د. مندور، محمد
قضايا جديدة في أدبنا الحديث، دار الآداب، بيروت 1958.
نعيمة،ميخائيل
زاد المعاد، ط 3، بيروت.
د. هيكل، محمد حسين
الإيمان والمعرفة، القاهرة 1964.

2- المراجع الأجنبية

Cragg, Kenneth

Counsels in Contemporary Islam, Islamic Surveys 3, Edinburgh, 1965.

Gibb H.A.R., ed;

Whither Islam, London 1932.

Hourani, Albert;

Arabic Thought in the Liberal Age, 1798- 1939, Oxford, 1962.

Issawi Charles;

Egypt in Revolution, London, Oxford University Press,1963.

Lewis Bernard;

Arabs in History, London, Hutchinson,1968.

Islam in History, London, Alcove Press,1973.

Longrigg, S.H,;

Iraq 1900-1950, London, 1962
Sacre, Etienne;
Réflexion sur Ia Laicité, Kaslik, Liban, 1969.
Smith, W.C.;
Islam in Modern History, Princeton, 1959.
Thompson, David;
Europe Since Napoleon, London, Penguin, 1967.
Vatikiotis P.J.;
(ed.) Egypt Since Revolution N.Y.,F.A. Praeger .1968

3- الجرائد والمجلات

- آفاق عربية، مجلة
بغداد، عدد 2، تشرين أول 1975.
- الأهرام، جريدة القاهرة، عدد 20 يونية 1939 عدد 21 فبراير 19 .
- الجريدة، جريدة
القاهرة، عدد رقم 2178 بتاريخ 9 مايو 1914.
- السياسة الأسبوعية
القاهرة، بتاريخ 17 يوليه 1926.
- ملحق السياسة الأدبي
القاهرة، بتاريخ 14 أكتوبر 1932 «عدد خاص بمؤتمر الطلبة الشرقيين».
- الشورى، مجلة
ليبيا، عدد 3، سنة 3، يونيه 1976.
- العلم والتعليم، مجلة
تونس، عدد 9، سنة 2, 1976.
- المعرفة، مجلة
دمشق، عدد 101، يوليه 1970 «عدد خاص بالملتقى الفكري العربي في الخرطوم 1970».

الهوامش

هوامش المقدمة:

(1)- انظر التاريخ الفكري لهذه الحركات السلفية، من وجهة إسلامية أصولية في: محمد البهي:، الفكر الإسلامي وتطوره: ص 75- 110 ومن وجهة استشراقية غربية في: برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص 147- 179 (الترجمة العربية)، ومن وجهة الاستشراق السوفيتي في: فلاديميربور يسوفيتش لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص 95- 101, 205- 214, 299.

(2)- انظر مقارنة بين السلفية العربية والتقليدية اليابانية في: شرابي، المثقفون العرب والغرب: ص 131 (الترجمة العربية).

(3)- يقول عباس محمود العقاد، المفكر الأصولي التوفيقي عن أعظم خطر للحروب الصليبية: «إن الخطر فيها إنما كان على نقيض المفهوم من هذا الرقي عرف الجملة من مؤرخها، لأنها في الواقع لم تنهك قوى الأمم الإسلامية ولم تتركها موقنة بالهزيمة في نظر نفسها، بل تركتها وقد أورثتها إفراطا في الثقة برجاها وإفراطا في سوء الظن بأعدائها، وقد كان هذا هو باب اجر الجسيم إلى عدة قرون... قامت أوروبا بعدها مقام القيادة وتلّف الشرق... وليس أخطر على الأمم من الاكتفاء بالذات، والاعتزاز بالرجحان في أمثال هذه الظروف» العقاد، الإسلام في القرن العشرين، ط 2، ص 46- 49.

(4)- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 179 (الترجمة العربية).

(5)- انظر تحليلا للظاهرة الاعتذارية Apologetics التي تعدّ من أبرز خواصّ الفكر التوفيقي الحديث في: 156- 115. Smith, Islam in Modern History. pp

(6)- حوراني: ص 199.

(7)- إبراهيم عبد المجيد اللبّان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي، ص 2/ ص 178- 182.

(8)- ونحاسب أن المستشرق هاملتون جب قد وضع يده على جانب هام ودقيق من أزمة سوء الفهم بين الإسلام والغرب عندما قال: «وليس مدعاة للدهشة أن تعتبر غالبية علماء المسلمين أن الغرب من أرباب المادية المحضة. فهم يجهلون ما هو وراء المظاهر الخارجية للحضارة المادية في الغرب»- جب الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة الحسيني، ص 76.

(9)- استطاعت التوفيقية أن تجعل هذه المفهومات الحديثة جزءاً من الإيمان الإسلامي ذاته، وشاع على ألسنة الكتاب دون تحفظ نسبة المصطلحات الغربية إلى مضمون الشرع الإلهي: «جعل الله فيه أفضل ما في الديمقراطية، وأعدال ما في الإشتراكية، وأجمل ما في المدنية، ثم كشف لرسوله عن أطوار النفس البشرية في طوايا الغيب فدعا دعوته الخالدة لتكريم الإنسان وتنظيم العمران... من طريق التوحيد والمؤاخاة والمساواة والحرّية والسلام»-الزّيات، وحي الرسالة: ج 3 ص 186. إن شعارات الثورتين الفرنسية والروسية تندمجان في الوحي الإسلامي. وتصير روح الادعاء على امتلاك فضائلهما دون نواقصهما.

(10)- د. نصر ص 19, 23, 24, 27- 29. ومن الجدير بالملاحظة أن التيار الباطني في فارس والهند قد استجاب للمؤثرات الحديثة فأخرج البابيّة البهائية (في فارس) والقاديانية الأحمدية (في الهند)-(في النصف الثاني من القرن التاسع عشر). أما في الشرق العربي فإنّ هذا التيار لم

يخرج حركات «تجديدية» مماثلة. راجع: المصدر السابق: ص 28 وأيضا العقاد، الإسلام في القرن العشرين: ص 154 , 165.

(11)- قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: ص 31. ولدراسة فكر المدرسة المسيحية العلمانية راجع: حوراني ص 293 وما يليها. وأيضا: شرابي: ص 6 7 وما يليها. وقد قسمها الدكتور شرابي إلى ثلاث فئات: الأدباء الروّاد، وهم: فارس الشدياق (1804- 1887) وناصيف اليازجي (1800-1871) وإبراهيم اليازجي (1847-1906) وأديب اسحق (1856- 1885) وفرنسيس مرّاش (1836- 1873) وأنطاكي الحمصي (1858- 1941)، ثم رواد الثقافة والتربية وهم: بطرس البستاني (1819- 1893) وجرجي زيدان (1861- 1914) ولويس شيخو (1859- 1927) وعيسى المعلوف (1869- 1956). ثم روّاد الفكر العلمي والفلسفة والدعوة العلمانية الصرفة وهم: يعقوب صروف (1852- 1927) وشبلي شميل (1860- 1916) وفرح أنطون (1871-1940) وسليمان البستاني (1856- 1925) وأمين الرباني (1876-1940) ونقولا حدّاد (1870-1954) وسلامة موسى (1887-1958).

(12)- محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال، 1960، ص 191 حيث يزد على فرح أنطون. وأيضا: حوراني: ص 303.

(13)- شرابي: ص 89-92.

(14)- أضف إلى ذلك أن روّاد الماركسية العربية كان أوائلهم من الأدباء والكتاب المسيحيين مثل: اسكندر الرياشي، نقولا حداد، يوسف يزبك، رئيف خوري، سليم خياطة وفؤاد شمالي، وفرج الله الحلو (انظر: عبد الله حنّا، الاتجاهات الفكرية: ص 82 , 126)-كما كان المؤسّس الفعلي والقائد التاريخي للحزب الشيوعي العراقي مسيحيّا، وهو يوسف سلمان يوسف أو «فهد» الذي أعدم في العراق عام 1949 (انظر: قلعجي: ص 21).

(15)- ومن الحقائق التاريخية التي يجب أن نورد بموضوعية ودون تقصّد الإساءة لأي اتجاه كون العناصر التأسيسية والقيادية في الجماعات الشيوعية العربية الأولى من اليهود المحليين أو الأجانب، ومن الأقليات غير العربية (الأكراد-الأرمن). انظر هذه الوقائع وتفسيراتها في: أحمد صادق سعد (وهو يهودي أسلم)، صفحات من اليسار المصري: 5, 36- 37, 41- وقلعجي، تجربة عربي في الحزب الشيوعي، ص 19- 24.

(16)- إن القول باستمراريّة الفكر الإسلامي يؤدّي بالمقابل إلى تصوّر نقيض له يجد استمراريته هو الآخر في تيار البدعة والإلحاد، يقول د. محمد البهي من وجهة الأصولية الإسلامية: «الفكر الإسلامي فكر مستمرّ لا يقف عند حقبة معينة من الزمن، ولا عند مفكرين معينين في جيل من الأجيال. فإن واجه الإيمان بالإسلام الفكر الإغريقي والفكر الفارسي،... في وقت ما بالأمس، فإنه يواجه في وقت آخر بعده الفكر العلماني الصليبي، والفكر الإلحادي الماركسي اليوم. وإن واجه هذا الإيمان الضعف الداخلي الذي كان يتمثل في الخصومة المذهبيّة والطائفية بين المسلمين أنفسهم، فإنه يواجه اليوم ضعفا داخليا آخر يتمثل في «تبعية» تمثل في خصومة مذهبية طائفته كذلك، ولكن لغير المسلمين.. لأعداء الإسلام»-راجع: محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ص 4.

(17)- عندما كتب الأفغاني «رسالة الرد على الدهريين» لنقض مذهب المصلح التجديدي الهندي سيد أحمد خان (1817- 1898) المأثر ببعض الأفكار الطبيعية الدراوينيّة، عمد إلى الربط المباشر بين هذا الفكر الجديد المادّي «النيتشري»-أي الطبيعي-و بين المنحى الباطني الإسماعيلي في الإسلام<:فلما كان القرن الرابع بعد الهجرة ظهر النيشرون (الطبيعيون) بمصر (يقصد: الفاطمية)

تحت اسم الباطنية وخزنة الأسرار الإلهية. فإذا قرر المرشد (يقصد: الداعية الإسماعيلي) أصول الإباحة في نفوس اتباعه التمس لهم سبيلا لإنكار الألوهية وتقرير مذهب النيشرية الدهريين».. جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحل محمد عمارة، ص 158. ومعلوم أن الباطنية ليست مادية طبيعية، بل هي عكس ذلك روحانية ما ورائية. كما أن الباطنية لم تنكر الألوهية وإنما أكدتها. ولكن التطابق يتقرر بينهما في أول عمل فكري يشهده الإسلام الحديث على يد الأفغاني. كما ترتبط النظم الاشتراكية والماركسية-بالمثل-بالتقليد الدهري: «السوسياليست (الاجتماعيون)، النيهليست، الكمونيست (الاشتراكيون): هذه الطوائف الثلاث تتفق في سلوك هذه الطريقة الدهرية»-المصدر ذاته: 163.. .. .

... وغني عن البيان إن المادية الحديثة ونظمها تفترق عن الباطنية والدهرية القديمة في منابعها الفكرية وأطرها الاجتماعية-الحضارية. ولكن الأصولية الإسلامية من واقع رفضها للتيارين توحد بينهما وتطبق مصطلحهما القديم على الفكر العلماني الجديد. ولقد شاعت هذه العادة الفكرية لدى الأصولية بفرعها السلفي والتوفيقي. يكتب أحمد حسن الزيات في «الرسالة»عام 1950 «وفي هذا العصر الحديث تجسدت المزدكية والبابكية باسم الفوضوية والشيوعية فقامتا تدعوان.. إلى الإلحاد والإباحية» وحي الرسالة، ج 3، ط 5، ص 188.

(18)- انظر وجهة مؤرخ سلفي تجاه هذا التطور في: د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر 2/1.

(19)- C.Issawi, Egypt in Revolution. pp 18 -31.

(20)- برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط: ص 62- 63. ونجد التنبّه صورة هذه الظاهرة لدى الأدباء العرب أنفسهم ابتداء من محمّد المويلحي في «حديث عيسى ابن هشام» مطبعة المعارف ومصطفى المنفلوطي في «النظرات» (1910).

(21)- Cromer. Modern Egypt. ii. pp 184-134 وللإطّلاع على ردّ الفعل في الفكر الإسلامي ضد كتاب كر ومر يراجع كتاب الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني، «الإسلام روح المدنية» الذي صدر في العام ذاته وألف خصّيصا للردّ على آراء المعتمد البريطاني.

(22)- محمد محمد حسين: الفصل 2 ص 286- 288.

(23)- د. مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص 227 (الترجمة العربية).

(24)- لطفي السيّد، تأمّلات، ط 2، ص 87, 90, 132.

(25)- لطفي السيّد، تأمّلات، ط 2، ص 75.

(26)- شرابي: ص 95- 96- أمّا المستشرق ولفرد كانتول سميث فيدعوها «الليبرالية الإسلامية» وهذا المصطلح فضفاض و يتسّع لمفكرين توفيقيين عصريين أيضا، انظر كتابه:. Islam in Modern History. P 55.

(27)- H.A. R. Gibb, ed. Whither Islam? 1932, pp 336 -338

(28)- نشرت هذه الأطروحة بالفرنسية في باريس عام 1913، ولم تترجم إلى العربية. ومن نشأ حولها في حينه نزاع فكري في الصحف المصرية عندما نشرت مقتطفات منها بالعربية (ولم تدافع عنها إلاّ «الجريدة» للطفي السيّد) و «اضطرّت الجامعة المصرية بعد أن راجعت نصوص الكتاب إلى الاستغناء عن منصور فهمي». انظر: أنور الجندي، المعارك الأدبية، ص 303.

(29)- محمد محمد حسين: الفصل الثاني ص 57.

(30)- على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة: في الإسلام، ط 3،

1925، ص: 71- 76، وانظر أيضا بابه الثالث «رسالة لا حكم-ودين لا دولة»، نلاحظ أنّ المؤلف يعرّف نفسه على الغلاف: «من خريجي الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية».

(31)- قال طه حسين في الفقرة الثالثة من القسم الأول من كتاب «في الشعر الجاهلي» الذي صودرت نسخه: «للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل. وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي»-انظر النصّ في: محمد حسين: الفصل الثاني ص 278 وتعليقه عليه: «كلام لا يوصف بأقلّ من أنه كفر بكتب الله ورسله..».

(32)- طه حسين، كتاب من بعيد، ط 5، ص 286.

(33)- إسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، ص 115.

(34)- خدّوري، ص 235- ونلاحظ أن إسماعيل مظهر يهدي كتابه المذكور أعلاه «إلى أستاذي وصديقي يعقوب صرّوف.. اعترافا بما له عندي من الدين الأدبي».

(35)- هيكل، ثورة الأدب، ص 144 وما بعدها، وأيضا ص:186 , 169 , 152.

(36)- هيكل، جان جاك روسو: حياته وكتبه: الفصل الثاني ص 132 , 149.

* كانت تصدر بهذا الإعلان على غلافها: «حلت هذه المجلة محل العصور.. فاقرأها تحرّر فكرك»-محررها بالقطر المصري: إسماعيل مظهر.

(37)- خدّوري: ص 242- 245، يراجع نصّ القصيدة في: مجلّة الدهور، مج 1، عدد 6 (آذار 1931) ص: 641- 669. ولدراسة تفصيلية عن مضمونها الفكري: جميل سعيد، الزهاوي وثورته في الجحيم، القاهرة، 1968 وضمن الاتجاه ذاته نشر الزهاوي قصيدة «سليل القرد» في شرح الداروينية- انظر: الرسالة، مج 4, 1936، ص 186.

(38)- الزيّات، وحي الرسالة الفصل الثاني ص 218- 219.

(39)- قدري قلعجي، تجربة عربي في الحزب الشيوعي، ص 47.

(40) خدّوري: ص 107- 108.

(41) عن أثر هذه الجريدة، راجع: عبدا لله حنّا، الاتجاهات الفكرية: ص 84- 88، وأيضا: قلعجي: ص 44- 48؛ وخدّوري: ص 113- 116.

(42) عبد الله حنّا: ص 135.

(43) المصدر ذاته: ص 136- 138.

(44) يحدد الدكتور مجيد خدّوري زمن تبلور المفهوم العلماني لدى الحصري: «أمّا مفهومه عن القومية العلمانية فقد وضعه في أثناء عمله في البلقان (1910- 1913) حيث...

... أدرك أن ما يفصل اليونان أو البلغار أو الصرب عن الترك ليس الدين بل أصولهم اللّغوية والثقافية المتميّزة. ورأي شعوب البلقان تتقاتل فيما بينها حول قضايا قومية بضراوة وأشدّ من قتالها مع الأتراك. فاستخلص من ذلك أن فوارق اللّغة والثقافة أعمق بين الأمم من فوارق الدين... وفي حديث للحصري مع مؤلف هذا الكتاب قال: إنه درس الشريعة الإسلامية فصدمه الأسلوب القديم الذي تدرس به. وهو يختلف عن الأسلوب الذي ندرس به العلوم الطبيعية. ومنذ صباه استحوذت على اهتمامه الطريقة العلمانية في تدريس المسائل الاجتماعية دراسة موضوعية»- خدّوري، ص 208- راجع أفكار الحصري بشأن علمانية العروبة في: محاضرات في نشوء الفكرة القومية (القاهرة 1951) ص 2- 24, 116- 156 , 158- 206.

(45) ابن خلدون، المقدمة، ط عبد الله البستاني، ص 157- 159. وانظر أيضا دراسة الحصري ذاته

لهذا المفهوم لدى ابن خلدون في: ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط موسّعة (دار المعارف بمصر 1953)، ص 346- 350. والطريف أن الحصري يحاول «علمنة» تفكير ابن خلدون ذاته فينسب إليه-استنتاجا-الاعتقاد بأن الشريعة مقصورة على ما تقتضيه المصالح الأخروية»-المصدر السابق: ص 491.

(46) أحمد أمين، «النقد أيضا»، مجلّة الرسالة، مج 4/ قسم 1، العدد 152 (بتاريخ 1/6/1936)، ص 881- 883. وهو مقال من أحدّ ما كتبه أحمد أمين المعروف بموضوعيته وحياديته. ولعلّه أصرح «مرثية» قيلت في تلك الثورة العقلية المجهضة. و يبدو أن المقال مسّ كوامن الدكتور طه حسين، وأحسّ أنه من أبرز المعنيين به (وكان عندئذ منصرفا إلى تأليف كتاب على هامش السيرة، بعد أن أوقف كتاباته النقدية الفكرية الأولى) فانتفض بالردّ الحادّ المتهكم على صديقه أحمد أمين-مع انه لم يؤثر عنهما خلاف فكري من قبل-ووضع القوم على السياسة التي تدخلت فأفسدت الفكر وعلى الجمهور المثقف الذي صفق من بعيد ثمّ انقطع دعمه للمفكرين الأحرار في ساعة التجربة والامتحان (راجع: طه حسين، «في النقد: إلى صديقي أحمد أمين»، الرسالة، مج 4، عدد ...
... 153 (8/6/1936)، ص 921- 922، 957) وانجذب إلى المحاورة كتاب ومفكرون آخرون، خاصة ممن كان لهم إسهام في تلك الحركة فشارك في الردّ والتعليق: توفيق الحكيم (المصدر ذاته، مج 4، ص 1003) ومحمد حسين هيكل (المصدر ذاته: 1004) وإسماعيل مظهر (المصدر ذاته: ص 1251) أمّا محمد فريد أبو حديد فقد أنكر وجود ثورة عقلية أصلا وتساءل عن ماهية الظاهرة التي يتحدث عنها أحمد أمين وأيّ تصوّر خيالي هي؟ (المصدر ذاته: ص 1023).

وكان أحمد أمين قد دلّل على الحركة العقلية النقدية التي يعنيها بقوله: «كان يؤلّف الكتاب الديني، مثل كتاب «الإسلام وأصول الحكم». فتنشب معارك حامية، وانقسم المفكرون إلى معسكرين، وفي كلّ معركة شحذ للأذهان... وتمحيص للحقائق». وكان ذلك كلّه: «علامة حياة أدبية وثورة فكرية وعقل باحث..» وهو يقرّ أن الأدب بمعناه الإنشائي الجمالي الشعوري قد واصل تطوّره ولكن النقد العقلي هو الذي تدهور (وهي ملاحظة تتضمّن الإحساس بسيادة الرومانسية وتغلّبها على العقلانية): «كان من الغريب أن تحدث هذه الظاهرة، وهي: رقي الأدب وانحطاط النقد... تعال فانظر معي الآن (1936) إلى ما وصلنا إليه».

وفي مرحلة تالية من الحوار أوضح ما عناه بانحطاط النقد وتدهور حركة الفكر وحريّته بقوله: «وهل أتاك نبأ ما كان منذ شهرين، إذ نشر شاب.. رسالة في الحديث (النبوي)، تعرّض فيها للرواية والرواة... فاجتمع مجلس الوزراء وقرّر مصادرة الرسالة؟ مع أنّ المعتزلة منذ ألف سنة قد أنكروا اكثر الأحاديث إلاّ ما أجمع الرواة على صحته ولم يكفّرهم أحد من أجل ذلك.. ألا يدلّ هذا وأمثاله على أننا أصبحنا أضيق صدرا وأقلّ حريّة؟ ومن الغريب أن أحدا لم يحرّك لهذا ساكنا ولم يفه ببنت شفة. ولو وقع هذا الحادث من عشر سنين لقام له الكتّاب الأحرار وقعدوا، ودافعوا ونقدوا»-المصدر ذاته، ص 963.

(47) المصدر ذاته: ص 881- 882.

(48) المصدر ذاته: ص 882.

(49) جدير بالملاحظة أن أفرادا من هذا التيار بقوا على مواقفهم الفكرية المبدئية-مع شيء من الاعتدال. فقد أعاد طه حسين صياغة موقفه السياسي والفكري والحضاري بشكل منهجي واضح في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» (1938)، وواصل ساطع الحصري وقسطنطين زريق دعوتهما إلى علمنة القومية دون تراجع، ولم يؤثر عن إسماعيل مظهر أيّ ميل للتصالح مع الفكر

الديني حتى وفاته عام (1962)-غير أن استمرار هذه النماذج الفردية البارزة أصبح بعد 1930 يمثّل استثناء للمجرى التوفيقي السائد، ولم يعد يمثل تيارا أو حركة عامّة، (وذلك فيما عدا الرافد الماركسي الذي ستتوقف حركة مدّه وجزره على علاقته بالتيار القومي).

(50) هيكل، في منزل الوحي، ط2، (المقدمة) ص 22- 26.

(51) تمثل اتجاهات الأحزاب الجديدة منذ 1930 شاهدا على اختلال التسوية المذكورة: فقد بدأت جماعة الأخوان المسلمين عام 1928، وتكون الحزب القومي السوري عام 1932، وتبلور حزب البعث عام 1940- وهذه الأحزاب على ما بينها من اختلاف في المنطلق والوجهة تجمع على أمرين بالنسبة للوضع القائم: رفض حدود التجزئة السياسية القائمة-بغض النظر عن نوعية الكيان الجماعي المنشود-والعمل على تغيير المجتمع بالانقلاب الجذري، (أي رفض الطريقة البرلمانية التي أدخلها الغرب والأوضاع التي أوجدها داخل الأوطان المجزأة. هذا بينما أخذت تضعف تدريجيا الأحزاب «الوطنية» التقليدية مثل الوفد المصري والكتلة الوطنية السورية. والاستثناء الوحيد في ظاهرة الأحزاب الجديدة ظهور حزب الكتائب اللبنانية (1936) باتجاه الحفاظ على كيان الوطن اللبناني القائم ضمن حدوده. (وبالنظر لهذه الخصوصيّة في الوضع اللبناني فإن تعميمنا أعلاه يقتصر على أقطار الشرق العربي الأخرى، وخاصة مراكز الثقل السكاني والسياسي وهي: مصر وسوريا والعراق). عن الأحزاب الجديدة راجع: باتريك سيل، الصراع على سورية: ص 94، 198.

(52) يقول برنارد لويس: «خسر أهل الشرق الأوسط هويتهم الواحدة القديمة.. (و).. وجد الناس أنفسهم مواطنين لسلسلة من.. الوحدات السياسية المفتعلة. وصاحب...

... (ذلك) انحلال إجتماعي وثقافي مواز له»-الغرب والشرق الأوسط: ص 61.

(53) عندما أحبطت خطة سايكس بيكو 1917 (بين بريطانيا وفرنسا) حركة توحيد المملكة العربية بزعامة الشريف حسين قضت على إمكانية الوحدة «السلفية». وعندما منع تصارع النفوذين البريطاني والفرنسي توحيد سوريا والعراق في العهود الدستورية البرلمانية ذهبت إمكانية الوحدة «الليبرالية» التحديثية التطورية. و بإحداث الانفصال بين سورية ومصر (1961)-بعد معارضة الغرب والاتحاد السوفيتي للوحدة-قضي على تجربة الوحدة «التقدمية» الاشتراكية. لقد تبين أن الوحدة العربية تثير مخاوف الغرب الليبرالي والسوفيتي-معا-بأي شكل كان-انظر: باتريك سيل: ص 21- 32، 411.

(54) عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية، ط 2، ص 294- 296.

(55) راجع شهادات عبد الوهاب عزام ومحمد حسين هيكل بشأن هذه القضية في: أنور الجندي، المعارك الأدبية: ص 298- 302.

انظر أيضا: فروخ وخالدي: التبشير والاستعمار، ط 5، ص 65، 217.

(*2) جدير بالتأمل هنا ما يعبرّ عنه المستشرق جب من مخاوف بشأن عودة الكيان العربي المتحد طوقا عازلا حول أوربا من طرفها الجنوبي.

(56) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص 400، حيث يقرر: إن حياة هذا العصر.. لا تحتمل من تضؤل إبعادهم الكينية...

(57) يصف قسطنطين زريق حالة الإضطراب في البنية الحضارية للأمة فترة ما بين الحربين بقوله إنّ الأمة العربية «مقسمة إلى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيراً لاتينيّا، والبعض الآخر تفكيراً أنجلو-سكسونيا، ويحيا فريق حياة شرقية محافظة، والفريق الآخر حياة غربية مقهورة، و

يسلك بعض جماعاتها سلوكاً دينياً، والجماعات الأخرى سلوكاً علمانياً»-زريق، الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية 1940، ط منقحة ص 77.

و يقول جمال عبد الناصر (1954) مشخّصا الظاهرة ذاتها داخل المجتمع المصري قبل الثورة: «وأنا أنظر أحيانا إلى أسرة مصرية من آلاف الأسر التي تعيش في العاصمة: الأب مثلا فلاّح معمّم من صميم الريف، والأمّ سيدة منحدرة من أصل تركي. وأبناء الأسرة في مدارس على النظام الإنجليزي، وفتياتها في مدارس على النظام الفرنسي: كل هذا بين روح القرن الثالث عشر، ومظاهر القرن العشرين» فلسفة الثورة، اخترنا لك (3)، ص 48.

هوامش الفصل الأول:

(1) Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1st ed, p 341

(2) ج. بادو (Badeau)، «التطوّر في الدين»، في: دراسات إسلامية، لمجموعة من المستشرقين الأمريكيين، الترجمة بإشراف نقولا زيادة، ص 250.

(*) الأبناط السوداء الموضوعة هنا وفيما سيلي من الفصول، هي من وضع كاتب هذا البحث.

(3)- ملحق السياسة الأدبي، 14 جمادي، 1351 هـ-14 أكتوبر 1932 «خاص بمؤتمر الطلبة الشرقيين».

(4)- المصدر السابق.

(*2) أن مفهوم «الشرقية» بمصر سيشيع في الفترة العائمة الضائعة بين اضمحلال مفهوم الجامعة الإسلامية وبدء مفهوم الجامعة العربية. وسيعنى العرب والمسلمين أساساً كما سيشمل شعوب الشرق البعيد كالهند واليابان، فيما يشبه ردة شرقية عامة ضد الكتلة الغربية بعيداً عن فروق الدين والجنس ولربما كان انتصار اليابان على روسيا في 1905 من الأسباب المبكرة لبعث هذه الرابطة الشرقية. ومن هذا التقسيم المبسط للعالم إلى شرق وغرب سينشأ مفهوم الروحانية الشرقية مقابل المادية الغربية بالرغم من عدم دقته. (انظر نقداً للشرقية من وجهة نظر قومية عربية: عبد الرحمن البزاز، بحوث في القومية العربية، ص 353- 359).

(5)- المصدر السابق.

(6)- المصدر السابق.

(*3) إن ما سيرد في هذا البحث عن مادية أوربا وسقوطها الأخلاقي... الخ هو بطبيعة الحال عرض لآراء الكتاب العرب تجاه أوربا في تلك الفترة، وليس بالضرورة حكماً تقويمياً على الحضارة الأوربية بعامة. وإتماما لجوانب الصورة تجدر الملاحظة أن الدارسين الغربيين من ناحيتهم يرون أن المفكرين المسلمين لم يفهموا جوهر الحضارة...

الغربية بعمق. يقول المستشرق جب: «وليس مدعاة للدهشة أن تعتبر غالبية علماء المسلمين أن الغرب من أرباب المادية المحضة. فهم يجهلون ما هو وراء المظاهر الخارجية للحضارة المادية في الغرب» انظر: جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام (الترجمة العربية)، ص 76.

(7)- المصدر السابق.

(8)- المصدر السابق.

(*4) Gibb H. A. R, ed Whither Islam? London 1932 و يبدو إن هيكل رأى في الكتاب دليلا آخر على خدمة علماء أوروبا لسياسة بلادهم لا للحقيقة المجردة، ودارت بينه و بين طه حسين مجادلة حول هذا الأمر اعتبرت «نقطة ارتكاز في تمزق المدرسة الحديثة». راجع: أنور الجندي، المعارك

الأدبية، 295- 297.

(9)- ملحق السياسة الأدبي، 14 أكتوبر 1932.

(10)- المصدر السابق.

(*5) ألمح بعض من تناول ظاهرة «الإسلاميات» لدى الكتاب المجددين، إلى أن بعضهم لم يكن صادقاً في تحوّله، وان الدافع إليها سياسي يتعلق بكسب الرأي العام أو ما إلى ذلك من اعتبارات خاصة بأولئك الكتاب. أن التحقق من هذا الأمر يحتاج إلى دراسة ناجحة موجهة لهذا الغرض. غير أن هذا النتاج الوافر من الدراسات والكتابات التراثية ذات الرؤية العصرية لا يمكن أن نرجعه جملة وتفصيلاً لسبب «تكتيكي». وعلى سبيل المثال فان الدكتور هيكل قد بذل جهداً علمياً كبيراً في «حياة محمد»، كما انه أظهر شعوراً دينياً صادق المعاناة في «منزل الوحي»، أما الاعتماد على روايات فكاهة شخصية مثل: «في ذات يوم جاءني العقاد يقول أن الناشر.. قال له: إن الدكتور هيكل قد اقتنى بيتاً من ربحه من كتاب محمد عليه السلام: ثم ضحك وقال: والله لأكتبن لهم عن السيد البدوي، لا عن سيدنا محمد، ولنبنين لنا عصارة!» (فتحي رضوان، عصر ورجال، ص 230) إن مثل هذه الروايات يجب أن تبقى في نطاقها الشخصي الهازل. (انظر الشارات اكثر جدية لظاهرة الإسلاميات في: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج 2، ص 158، وأنور الجندي: معالم الأدب العربي المعاصر، 243)

(11)- ميخائيل نعيمة، زاد المعاد، ط 3، ص 29.

(12)- المصدر السابق، 34.

(13)- المصدر السابق، 9.

(14)- المصدر السابق، 9- 11.

(15)- المصدر السابق 39 , 43.

(*6) إذا نظرنا إلى تحول نعيمة ودعوته من زاوية مذاهب اجتماعية سياسية معينة فإننا سنواجه التساؤلات القائلة: هل دعوة نعيمة واقعية أو طوباوية؟ وهل أسهمت في دفع النضال أو في تجميده؟ وهل هي «تقدمية» أو «رجعية»، وهل يمكن للفكر العربي المتصدي لمعضلات الأمة العربية أن يستفيد منها بشكل عملي...الخ..؟ إن مناقشة هذه الأسئلة-التي نرى أنها أسئلة مشروعة على الأقل-يتعدى نطاق بحثنا. وحسبنا ما أكدناه من تأثير نعيمة بدعوته في بدء ظاهرة التحول الجديد ضد الغرب وباتجاه الهوية الأصيلة المفقودة ويمكننا أن نشبه دور نعيمة بدور تولستوي بعد تحوله في خلق «مناخ» فكري عام ممهد للثورة الروسية. إن هذه الثورة مختلفة تماماً في فكرها عن مبادئ تولستوي. ولكن هذا لا ينفي انه كان إرهاصا من إرهاصاتها. ألا يمكن النظر لدور ميخائيل نعيمة الروحي والفكري من هذه الزاوية بالنسبة لحركات الثورة في المشرق العربي؟

(16)- عبد الجبار داود البصري، رواد المقالة الأدبية في الأدب العراقي الحديث ص 101.

(17)- المصدر السابق 104 , 103.

(18) تراجع على سبيل المثال دراسة المستشرق جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام: ودراسة الدكتور البرت حوراني، الفكر العربي في العصر الليبرالي، وكتاب Islam in Modern History, W. G. Smith وذلك للاطلاع على منحى الدراسات الغربية في ربط حركة التجديد الإسلامي بفلسفة «الليبرالية العلمانية» وتحليل أسباب إخفاقها في المحيط العربي الإسلامي. راجع أيضاً ثبت المصادر والمراجع.

(19)- محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، 72- 82 وأيضاً 276- 281.
(20)- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج 2, 177 ويصلح هذا الكتاب مرجعاً لفترة ما بين الحربين لغناة بالنصوص الوثائقية. غير أن مؤلفه منحاز للاتجاه السلفي.
(21)- المصدر السابق، 181- 182.
(*7)- كان شبلي شميل قد ترجم شرح بخنر Buchner إسماعيل مظهر أصل الأنواع. لنظرية داروين، كما ترجم
(22)- نجيب محفوظ، قصر الشوق ط 6, 370- 371. ولا يفوتنا أن هذه اللعنة الساذجة التي تصبها الأم على الإنجليز «أجمعين»-أي من استعماريين ومن علماء في نفس الوقت-تشير إلى مدى ما حجبه خصامنا السياسي مع الغرب من فهم هادئ لحقائق حضارته.
(*8)- والأخطر من هذا أن «كمال» سيطمح لكتابة كتاب كالقرآن: « .. الكتاب سيكون نثراً، وسيكون مجلداً ضخماً في حجم القرآن القديم وشكله، وستحدق بصفحاته هوامش الشرح والتفسير كذلك، ولكن عم يكتب ألم يحو القرآن كل شيء، لا ينبغي أن ييأس...» انظر: قصر الشوق، ص 66.
(23)- نجيب محفوظ، السكرية، ط 6, 16.
(24)- محمد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة (مجموعة مقالات)، 9- 10 , 35- 39 , 103- 105 , 113، 114.
(25)- السكرية 42
(26)- المصدر السابق 227.
(27)- المصدر السابق 154.
(28)- المصدر السابق 325.
(29)- أنور الجندي، المعارك الأدبية، 5.
(30)- الأهرام، 20 يونية 1939.
(31)- أحمد أمين، حياتي ط 2, 287- 288.
(*9)- أعلن الزيات توقف «الرسالة» في جريدة الأهرام بتاريخ 21 فبراير 1953.
(32)- الرسالة، العدد الأول، 15 يناير 1933.
(*10)- قبل ثلث قرن كان الشيخ محمد عبده، انطلاقا من فكرته التوفيقية، يحذر من انقسام المجتمع والحياة الثقافية إلى تيارين متناقضين بين السلفية المقلدة والتحديثية المستغربة و يدعو إلى فلسفة تربوية تزيل الفجوة المزدادة اتساعا بين الجانبين، بتنقية الإسلام على ضوء العقل، وفهم العلوم الحديثة (راجع: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، ص 11).
(33)- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص 158- هامش رقم 1.
(34)- محمد حسنين هيكل-الإيمان والمعرفة: 103- 105.
(35)- محمد حسين هيكل في منزل الوحي، ط 2، ص 22- 26 (من المقدمة).
(36)- الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ط 4, 291
(37)- توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر، ط 1972، ص 15- وكان هذا هو رأي طه حسين يعلنه بوضوح وقوة: «العلم شيء والدين شيء آخر ومنفعة العلم والدين أن يتحقق بينهما الانفصال.. الدين في ناحية والعلم في ناحية أخرى وليس إلى التقائهما سبيل.. المخدوعون هم الذين يحاولون دائما التوفيق بين العلم والدين»-راجع السياسة الأسبوعية 1926/7/17.

(38)- دكتور نجيب بلدي، بسكال، ص 144

(39)- الحكيم، تحت شمس الفكر، 16- وهنا يقترب الحكيم من ميخائيل نعيمة بقدر ابتعاده عن التوفيقية في مسألة الاعتماد على الإيمان وحده وصولا إلى الحق الأعلى. غير أن الحكيم يظل اكثر ثقة بالعقل في مسائل الاجتماع والأخلاق والدين التشريعي العملي (انظر تحت شمس الفكر 15- 16)

(40)- الحكيم، تحت شمس الفكر، 28

(41)- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، 23

(42)- توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر،29

(*11)- راجع الفصل الثاني من هذا البحث.

(43)- الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصرة في مصر، ط 4, 291

(*12)- صدرت المسرحية عام 1936 وكتب الحكيم مقالته التوفيقية في «تحت شمس الفكر» عام 1937.

(*13)- يجب أن ننتظر عقداً آخر من السنين حتى يصل الدكتور طه حسين بدوره إلى التشكك في وجاهة القاعدة التي قام على أساسها النظام «الليبرالي» الغربي بمصر، والذي كان هو من أقوى دعاته. ففي كتاب «المعذبون في الأرض» الذي كتب مقالاته تباعا منذ 1945 وبدأ نشرها في مجلته «الكاتب المصري» ثم جمعها عام 1949 (لتصادرها السلطة)-نجد خيبة أمل كبرى في مستوى العدالة الاجتماعية التي حققها ذلك النظام. إن طه حسين في «المعذبون في الأرض» يقترب من موقف. السخرية المرة التي وقفها توفيق الحكيم في «يوميات نائب»-بل ويتجاوزه إلى..

(*14)..... الثورة الغاضبة-بقدر ابتعاده عن ذلك الموقف القبولي المتفائل بليبرالية أوربا وعقلانيتها وإمكانية غرسهما في مصر، الذي عبر عنه بإيمان وجرأة وإصرار فكري في كتاب «مستقبل الثقافة».

هوامش الفصل الثاني:

(1)- من المراجع التحليلية الشاملة لهذا لموضوع:D. Thompson, Europe since Napoleon, Penguin,p.p 759, 651.

(2)- لعل أفضل مرجع لدراسة «الليبرالية» من حيث كونها فلسفة ونظاماً متكاملا كتاب «أزمة الإنسان الحديث» تأليف: تشارلز فرنكل، ترجمة د. نقولا زيادة. وحتى الآن لم يستقر «مصطلح» عربي مجمع عليه للدلالة على معنى «الليبرالية». وقد درجت العادة على ترجمتها بـ «التحررية» (انظر «دراسات إسلامية» لمجموعة مستشرقين، الترجمة بإشراف نقولا زيادة، ص 353) وكان لطفي السيد قد ترجمها «خطة الحُريين» (الجريدة 1913/9/28، عدد1990) أو المذهب «الحُرِّي» (الجريدة 9/5/ 1914، عدد 2178)، انظر أيضا كتابه «تأملات»، ط 2، ص87, 132.

(3)- D. Thompson, Europe Since Napoleon , pp.589

(4)-« ... وما عليكم، إذا أردتم أن تتحققوا من اختلال النظام السياسي، إلا أن تتذكروا بأنه، منذ عام 1922، لم تسقط أية وزارة في مصر لأن البرلمان حجب عنها الثقة، ومع ذلك فقد كان معدل عمر الوزارة سنة ونصف سنة. وفي الربيع الماضي (1952) شاهدنا وزارة لم تستمر في الحكم غير 24 ساعة. وقد عاينت هذه الحالة نفسا في العراق عندما كنت أعيش هناك..» جون. س بادو

Badeau، «التطور في الدين» في دراسات إسلامية، الترجمة بإشراف نقولا زيادة، ص 253.
(*) أحمد فتحي زغلول هو شقيق سعد زغلول، حقوقي تخرج من فرنسا، ويعد من أهم...
... المترجمين عن الفرنسية مطلع القرن، من أشهر مترجماته «سر تقدم الإنجليز السكسونيين» لاديمون ديمولان و«أصول الشرائع» لبنتام و«روح الاجتماع» و«سر تطور الأمم» لجوستاف لوبون- انظر ترجمة لحياته وأعماله في: لطفي السيد، تأملات، ط 2, 125- 135، أو في «جريدة الجريدة» بتاريخ 9 /5 / 1914، العدد. 2178
(5) انظر تحليلاً مكثفا وضافياً لمصير «الليبرالية» في الإسلام الحديث وأسباب إخفاقها في:
W.C. Smith, Islam in Modern History, pp.55-73
(6) في السنوات الخمس الأولى لعمر «الديمقراطية» في مصر بين 1923- 1928 قدمت الحكومة البريطانية (العريقة في ديمقراطيتها) أربعة إنذارات للحكومة الدستورية الجديدة في مصر ضد محاولات تشريعية للبرلمان المصري بسن قوانين تعطي حرية نسبية أكبر للشعب المصري. وعندما أطيح بالحكومة البرلمانية الشعبية برئاسة مصطفى النحاس وفرضت مكانها حكومة أقلية استبدادية من جانب القصر (وزارة محمد محمود وحزب «الأحرار الدستوريين» الموالي للسلطة المحتلة في 27 يونية 1928)، ثم تم حل البرلمان المنتخب وعطل الدستور في 19 يولية 1928، عندما توالت كل هذه التطورات ضد الديمقراطية المصرية وهي في مهدها، لم يجد أوسن تشمبرلين وزير خارجية بريطانيا «العظمي» ما يقوله أمام البرلمان البريطاني غير هذه المقولة الاستبدادية التهديدية: «لن نسمح لأية سلطة سواء كان هناك دستور أم لم يكن هناك دستور أن تهمل التحفظات (البريطانية، بشأن الاستقلال) فمهما كان نوع الحكومة التي يختارها الملك فؤاد وشعبه فيجب عليهم أن يضعوا في.. .
... حسابهم هذه التحفظات و يعطوا بشأنها الترضيات..» راجع عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية 1919،ج2، ط2، ص56- 63.
(*2) الديمقراطية الليبرالية ليست نظاما للحكم فحسب، بل هي فلسفة تقوم على الإيمان بنسبية الحقيقة وتعددية المؤسسات الاجتماعية هي ضد ما هو مطلق في الفلسفة وما هو كلي في الاجتماع وهي تختلف عن «الديمقراطيات الشعبية» أو «الوطنية».
(**7**) Thompson, Europe since Napoleon pp.688- 690
(8) عندما قدم المستر كراين الأمريكي المصادق للعرب والإسلام إلى بغداد سنة 1929 احتُفي به هناك من قبل الحزب الوطني العراقي وألقي معروف الرصافي-بنبرته الصريحة النافذة-قصيدة قال فيها: (وكانت أوضاع العراق عندها أفضل من غيره سياسياً):

وإذا تسأل عما هو في بغداد كائن
فهو حكم مشرقي الضرع، غربي الملابن
وطني الاسم، لكن إنكليزي الشناشن... .

قـــــد مــــلـــــكــــنــــا كــــل شـــــيء

نـــحـــن.. فـــي الـــظـــاهـــر.. لــــكـــن

... نــــحــــن فـــي الـــبـــاطـــن

لا نمـــلـــك تحـــريـــكـــاً لـــســـاكـــن !

(هكذا كانت «شكلية» الديمقراطية) وراجع قصيدته التي خاطب بها أمين الريحاني سنة 1922. انظر القصيدتين في: أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط 3 ص 168- 169. وديوان الرصافي:

414 , 403

(9) D. Thompson, Europe since Napoleon, esp. chaps.18&33,pp428&907

(*3) (Oswold Spengler(1880-1936 وقد ظهر كتابه في ألمانيا عام 1918وترجم إلى الإنجليزية بين 1926-1928.

(10) عبد الله حنّا، الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان 1920- 1945، ص

(*4) يقول مؤلف ذلك الكتاب تحديدا وبمفهوم أممي جديد على العرب: «دافعت عن حرية العرب في جبهة مدريد» / حنّا: 109.

(11) حنا: 161- 162.

(*5) هذا الانتقال من الحرية الخالصة إلى «الاستقلال الاقتصادي» هو انتقال من لطفي السيد إلى سلامه موسى.

(*6) بدت الفاشية-في حسمها وزخمها المبدئي-فكرة رائعة للعرب ومتفرقة على.. .

... النموذج الغربي في البداية وهتفت جماهير مصر ذات يوم في الحرب الثانية: «إلى الأمام يا رومل !» (عام 1942). ويزعم برنارد لويس أن الفاشية فكرة موحية للشعور القومي العربي إلى اليوم. كتابه «الغرب والمشرق الأوسط»، ص 105- 146 (الترجمة العربية). * يجب ألا يفوتنا مغزى هذا «الملمح التوفيقي» المبكر لدى الجيل الجديد. أن توفيقية اجتماعية سياسية تتبلور، مع التوفيقية الدينية المستجدة لدى هيكل، .. .

... للجمع في «مركب» واحد بين المطلبين العزيزين المتباعدين: الحرية الفردية والعدالة الجماعية.

(12) د. لويس عوض، العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، ص 16- 17 (من المقدمة).

(13) كما يلمح المستشرق جب، بالنسبة لعدم فهم الجانب الروحي المعنوي منها. انظر كتابه: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص 76 (الترجمة العربية).

(14) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز، القاهرة 1905.

(*7) غير أن لويس عوض سيبقى متمسكاً بالمركب الجامع بين الديمقراطية والاشتراكية كما سيتضح من سياق بحثنا. ومن تجربة هذا الكاتب نفسه يمكننا القول: ذهب ذلك العهد الذي كانت فيه أوربا «مثالاً» للمفكر العربي المسيحي.

(15) العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، (من مقدمة الكتاب)، ص 17- 18.

(*8) ينحصر صدق هذا الحكم فترة ازدهار النازية حيث كانت الطبقات الشعبية لا تمثل بعد نقيضاً ناضجاً. أما منذ أواخر الحرب فان النقيض الجدلي سيبرز وتتعمق المتناقضات كما يشير الكاتب.

(16) المصدر السابق: (المقدمة)، ص 9-10،

(*9) إن تحوّلات 1932 الفكرية، وانعطافات 1936 السياسية، مع التفاعلات الأوربية ستدخل مجتمعة في تكوين الجيل الشاب (عفلق-انطون سعادة-مندور-لويس عوض-حسن البنا .. الخ» الذي سيمر بتأزم وحيرة وبحث.

(17) للاطلاع على تاريخ هذه الفترة يراجع: P.J. Vatikiotis The History of Modern Egypt, وعبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية 1919، الجزءان الثاني والثالث.

(18) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، ص 10 وأيضاً: الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية، ج 2، ط 2، ص 230.

(*10) وكأنه بدأ يحس بقوة هذه العودة وهذا الإحياء.

(19) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر.

(20) المصدر السوابق، فقرة 9، ص 41.

(21) المصدر السابق، فقرة 2.

(*11) أن «الدعوة المتوسطة» ستبقى-لفترة أطول-في لبنان حيث سيعود رينيه حبشي إلى طرحها، ولكن من زاوية «العروبة المتوسطة»، أي توفيقاً بين العروبة المتحضرة والغرب، وذلك في كتابه «حضارتنا على المفترق»، بيروت 1960. ** في 2 سبتمبر 1935 كتب الفتى جمال عبد الناصر من وجهة معاناة جيله: «إن الموقف اليوم دقيق.. ومصر في موقف أدق.. ونحن نكاد نودع الحياة ونصافح الموت، فان بناء اليأس عظيم الأركان، فأين من يهدم هذا البناء» عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص 16

(22) جمال عبد الناصر، الميثاق الوطني، مايو 1962، القاهرة، ص 29

(23) المصدر السابق: 27. «سبق أن أشرنا إلى مغزى كتاب الحكيم «يوميات نائب في الأرياف» 1937 فقد كان سبّاقاً لاعطاء الجانب الآخر من الصورة.

(24) فمنذ 1946 أخذ يتضح أنه «لم يكن ثمة بد من أن تعلن الجماهير فشل الطريق السلمي في تحقيق المطالب الوطنية، وبهذا ارتفع شعار الكفاح المسلح، وأول خطوات تنفيذ هذا الشعار إلغاء معاهدة 1936 وإعلان أن الوجود البريطاني في مصر وجود عدواني لا يُعترف له بشرعية ما» وفي أكتوبر 1951 ألغى النحاس الاتفاقية-وكان قد أسماها معاهدة الشرف والاستقلال في 1936 «واستقبل البيان في مجلس النواب بحماس منقطع النظير وبتصفيق عاصفة.. وبسرعة عادت إلى الوفد والى حكومته والى مصطفى النحاس انتعاشة الصبا ..» أنظر: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1946- 1952، ص 477, 479.

(25) لويس عوض، العنقاء...، ص 10 و 23. وشبيه بهذا التقويم لآثار معاهدة 1936 التحليل الذي يقدمه طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1945- 1952، ص 477- 488

(26) عندما بدأ طه حسين يكتب سلسلة مقالات «المعذبون في الأرض» في مجلته «الكاتب المصري» التي صدرت بين 1945- 1948، لم تعترض عليه السلطة. ولكن عندما جُمعت في كتاب عام 1945- 1948، عام التفجير الدموي في الشرق العربي كله-واتضح مغزاها التحريضي وحكمها بالإدانة على النظام، تمت المصادرة.. «هل هي صدفة أن يتبلور تنظيم الضباط الأحرار والجيش المصري متجه إلى فلسطين بر سيناء (ومتراجع عنها) عام 1948، وأن يحقق جيل الثورة أكبر نصر استراتيجي له على مشارف سيناء بتأميم القنال ورد الحملة الغازية القادمة من الغرب عبر...

المتوسط في 1956؟ وان تمد مصر يدها إلى سوريا عام 1958 عبر هذه الآراء ورغم العقبات

القائمة وراءها (إسرائيل) بل تحدياً لها؟ وأن يتلقى جيل الثورة أكبر هزيمة في حياته في صحراء سيناء وأن يتيه جيشه فيها تحت لهب حارق؟ كي لا يجرؤ جيل مصري آخر على هذا التطلع الخطير عبر سيناء. وأن تشن مصر حرب أكتوبر 1973 لتعبر إلى سيناء ولو عشرة أميال؟؟..

(27) باتريك سيل، الصراع على سورية، ص 43- 44 (الترجمة العربية)

(28) باتريك سيل، الصراع على سورية، ص 44 (الترجمة العربية)

(29) جاك بيرك، «عالم العرب السياسي»، مجلد 11، دائرة المعارف الفرنسية، باريز 1957، وانظر أيضاً باتريك سيل، ص 47.

(30) E. Rabbath, Unite syrienne et devenir arabe, Paris, 1937, pp.403- 6 0

(31) A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, pp.310- 311

(32) S.H.Longrigg, Iraq: 1900 to 1950, A political, social and economic History, p.222

(*12) تم تأسيس «نادي المثنى» ببغداد، الذي كان موئل الحركة العربية بالعراق، عام 1935.

(33) . Longrigg, Iraq.. pp 247-256

(34) المصدر السابق: 250، و يراجع كتاب مجيد خدوري، للاطلاع على ترجمة كامل الجادرجي وأفكار جماعته. (الترجمة العربية).

(35) لويس عوض، العنقاء (المقدمة ط و ص 16- 17)

(36) غسان كنفاني، في «الملتقى الفكري العربي في الخرطوم، مارس 1970»، مجلة المعرفة (السورية) العدد 101، يوليو 1970، ص 266- 267

(37) أنظر باتريك سيل: 35, 37 التبين أثره في مصر وسوريا) وانظر: 273- 272: Longrigg (عن أثره في العراق) وعن هذا الأثر كتب عبد الناصر«وأنا أذكر فيما يتعلق بنفسي أن طلائع الوعي العربي بدأت تتسلل إلى تفكيري وأنا طالب في المدرسة الثانوية أخرج مع زملائي.. كان سنة احتجاجا على وعد بلفور..» جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص 62- 63

(38) ظاهرة الإخفاق الفكري «للتسوية» الغربية في الشرق العربي حظيت بتحليل مفصل وتفسيرات متعددة من قبل الباحثين في الغرب، وخاصة مترع التجديد الخالص، يراجع: جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، 82- 83 (الترجمة العربية) وSmith,Islam in Modern History, pp.55-73 و Vatikiotis في The Modern History of Egypt، الصفحات 323, 324 وما بعدها.

(39) غير أن التركيز على هذا الرفض للغرب، يجب ألا يعني أن الكيان العربي المسلم لم يكن يعاني تفسخاً داخلياً عميقا قديما: «لقد كان سهلا على كثيرين من المفكرين العرب.. أن يسقطوا كل أسباب الأزمة العربية على العالم الخارجي.... ربما لأن هذا كان يريحهم من عناء المواجهة الحقيقية للأسباب الكامنة في مجتمعنا ذاته.. لقد تفكك المجتمع العربي وبدأت سلسلة اضمحلاله من داخله قبل أن تهجم عليه الغزوات المختلفة»-أحمد بهاء الدين، «دور الاستعمار في التخلف العربي»، مجلد أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، جامعة الكويت، ص 157.

(40) يبدو أن الغرب كان يخطط لما بعد رحيله عن المنطقة وهو ما يزال في أوج سيطرته. كتب رئيس وزراء بريطانيا، كامبل بانرمان، عام 1902 يقول: «إن هناك قوماً يسيطرون على أرض واسعة تزخر بالخيرات الظاهرة والمغمورة، وتسيطر على ملتقى طرق العالم.. وهي موطن الحضارات الإنسانية والأديان. ويجمع هؤلاء القول ديانة واحدة ولغة وتاريخ واحد وآمال واحدة. وليس هناك أي حاجز طبيعي يعزل القوم عن الاتصال ببعضهما.. ولو حدث واتحدت هذه الأمة في دولة واحدة في يوم ست الأيام لتحكمت في مصير العالم ولعزلت أوربا عنه (فكرة خوف أوربا من أن

يعود الإسلام طوقاً عازلا حولها تتكرر في الدراسات الاستشراقية، أنظر مثلا: هـ. ا. د. جب: Whither Islam? ص ا ص5 وما بعدها)؟ ولذلك يجب زرع جسم غريب في قلب هذه الأمة يكون عازلاً من التقاء جناحيها ويشتت قواها في حروب مستمرة، ورأس جسر ينفذ إليه الغرب لتحقيق مطامعه» ويكتب تيودور هرتزل، مفلسف الصهيونية من جهته: «علينا أن نكون جزءا من سور للدفاع عن أوربا في آسيا، مركزاً أمامياً للحضارة ضد البربرية».

(41) يورد برنارد لويس أرقاماً وإحصائيات عن ردات فعل الجماهير ضد اليهود في البلدان العربية، فيذكر إن أول موجة في التاريخ العربي المعاصر ظهرت في أول حزيران 1941 ببغداد في الساعات الأخيرة من انقلاب رشيد عالي الكيلاني. وجاءت الموجه الثانية في تشرين ثاني 1945 وشملت مدن مصر وسوريا وليبيا. ثم جاءت موجة ثالثة في كانون أول 1947 في حلب وعدن، ولا بد من التنويه أن هذا المؤرخ الإنجليزي يقلل من خطورة العوامل المضادة للعرب ويصوّر المسألة على إنها جزء من تدهور وضع الاقليات عموماً في العالم العربي. أنظر B.Lewis,Islam in History,London, 1973,pp144-145 ويقول في كتاب آخر له: «في2 نوفمبر 1945 دعا الزعماء السياسيون في مصر إلى مظاهرات بمناسبة وعد بلفور، وتحولت هذه المظاهرات بسرعة إلى حملة عدائية ضد الجهود. وكان من نتائجها مهاجمة ثلاث كنائس للكاثوليك والأرمن واليونان.. والسؤال الذي يرد إلى الذهن ما هي علاقة هؤلاء جميعاً بوعد بلفور؟» أراد أن يقول أن الجماهير- غريزيا-ارتدت إلى مفهومها التراثي للأمة. برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ترجمة د. نبيل صبحي، ص 147- 148.

(42) أحمد بهاء الدين، «دور الاستعمار في التخلف! الحضاري» مجلد أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، جامعة الكويت، ص 158.

(43) د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج 2، 144- 156.

(*13) إن الوجه الديني لإسرائيل سيبرز أولاً، يليه الوجه «الاستعماري الرأسمالي» وسيسود هذا التفسير للظاهرة الصهيونية لدى الاتجاه اليساري (انظر مثلاً، صادق سعد، الفجر الجديد (المصرية) في 1945/10/15، ص 12- 15، وأيضا: صادق سعد، صفحات من اليسار المصري، ص 237- 240)، أما الطابع الديمقراطي الليبرالي لها وكذلك قدرتها التكنولوجية فلن يتحدث عنهما المفكرون العرب بإسهاب إلا بعد هزيمة 1967 بعد أن سقطت اعتبارات التحفظ في إبراز قدرة العدو. غير أن مفكرين قلائل سينوهون مبكرين بهذه الحقائق مثل قسطنطين زريق في «معنى النكبة».

(44) انظر تاريخاً فكرياً وتحليلا لظاهرة «الباكستان» في, K. CraggCounsels in Contemporary Islam, pp124 -120 إلا إن أي تقويم مكتمل للظاهرة الإسلامية الباكستانية يجب أن يأخذ بالاعتبار إخفاقها المبدئي بانفصال بنغلادش.

(45) «إن الغرب كان ينظر إليه، أولاً، كخطر خارجي يهدد المجتمع الإسلامي. ويمكن أن يعتبر هذا الدخول الجديد (يعني العلمانية)، أي صبغ المجتمع الإسلامي بالصبغة الغربية داخلياً، لوناً أدهى وأمر للخطر ذاته: عاملاً كطابور خامس لتفسيخ روابط المجتمع من الداخل. ثم إن إمكانيات تدميره للتاريخ والمجتمع الإسلاميين يمكن أن تنذر أولئك الذين ينظرون إلى هذين الأمرين كتنفيذ وتضمين لفروض الله كما عُرفت في الحقبة الكلاسيكية. وسنرى إن هذا الموقف ضد الاصطباغ بالصبغة الغربية قد برد في عقود السنوات الأخيرة على عنفه وشدته» انظر:...

... W.C. Smith Islam in Modern History 57, -58 وانظر أيضا الترجمة العربية للفصل الثاني من

المرجع المذكور في: دراسات إسلامية، أشراف نقولا زيادة ص 355.

(46) ومع هذا فان الفكر العربي القومي «التقدمي» وان أكد ارتباطه بالإسلام، فانه سيحاول إعطاء تفسير خاص لظاهرتي «إسرائيل» و «باكستان» من حيث كونهما تجسيداً للقومية الدينية والدولة القائمة أساسا على الدين، كي لا يلتبس الأمر على العقل العربي العام فيتصور إن هذين الاستثناءين يمثلان قاعدة. ففي كتاب «بحوث في القومية العربية» نركز د. عبد الرحمن البزاز يعقد فصلاً خاصاً لنقض التفسير الديني الذي يجعل القومية مؤسسة علي الدين وحده ويفرد قسماً من الفصل بعنوان «إسرائيل و باكستان» جامعاً ببر الأنموذج المنفّر والأنموذج المقبول-عربياً- للظاهرة ذاتها، فيقول: «في إسرائيل اليوم فريق من اليهود لا يؤمن باليهودية بوصفها ديانة سماوية، باب لا يؤمن بأي معتقد ديني مهما كان نوعه. وهناك فريق من الشيوعيين العقائديين الذين يفسرون التاريخ الإنساني على أساس من المادية التاريخية، وهناك فريق آخر يؤمنون بعنصريتهم إيمانا أعمى وهم كغلاة النازية، يعتقدون بأن قوميتهم هي دينهم الوحيد.. ومع ذلك فإننا نعد هؤلاء جميعاً إسرائيليين حضارياً وفكرياً، وبالنتيجة قوياً، وبمعنى آخر هم إسرائيليون من الوجهة القومية، بغض النظر عن المعتقد الديني الخاص بهم» وقت باكستان يكتب: «يبدو أن هذه القومية ستبقى شيئا (عائماً قلقاً) حتى تستطيع أن تتخذ لها لغة معينة تصبح لغتها القومية.. لغة المشاعر والأحاسيس» عبد الرحمن البزاز، بحوث في اليومية العربية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1962، ص 207- 217.

هوامش الفصل الثالث:

(1) يُراجع الفصلان: The Islamic State و The Ottoman Empire'

في:-33 A. Hourani, Arabic Thought in the liberal Age, pp.1-

(2) أصبحت مصر مركز الجدل حول الخلافة، وظهرت أربعة كتب تعالى الأزمة: كتاب رشيد رضا «الخلافة أو الإمامة العظمى» وكتاب شيخ الإسلام مصطفى صبري «النكير على منكري النعمة» وقد دافعا عن المفهوم السلفي للخلافة. أما كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» الذي أصدره الكماليون وترجم للعربية، والكتاب الخطير «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، فقد طرحا المفهوم الغربي لفصل السلطتين. وتلا ذلك ردود من الأزهر، ومحاولات مخففة لعقد مؤتمر إسلامي، ومطامح من الملك فؤاد نحو منصب الخليفة. (راجع: د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص 46- 82).

(3) برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط، ص 108- 109 ، 147- 179 (الترجمة العربية).

(4) المصدر السابق: 170.

(5) المصدر السابق: 171.

(6) د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج 2، ص 1.

(7) المصدر السابق: 2/ 147

* بدأت بوادر الدين إلى مسرح الحوادث قبل 1939 بعقد من السنين. فقد ظهر «الأخوان المسلمون»- مثلا-عام 1928، أما إذا كان الكاتب يقصد الوقت الذي أصبح فيه الإسلام قوة سياسية مسيطرة من جديد فتاريخه أقرب إلى الصحة.

(8) ج. س بادو Badeau «التطور في الدين» في: دراسات إسلامية، لمجموعة من المستشرقين

الأمريكيين، الترجمة بإشراف نقولا زيادة، ص 246- 249
(*2) مترجمه هو ذاته: عباس محمود العقاد.
(*3) هنا بدء التقاء الثقافة السلفية بالثقافة العصرية في التكوّن التوفيقي المستجد.
(9) انظر النص في: أنور الجندي، معالم الأدب العربي المعاصر، دار النشر للجامعيين، القاهرة 1964، ص 242-243. وكانت المقالة قد نشرت في الأصل في مجلة «روز اليوسف» المصرية في أغسطس 1935.
(10) لاحظ كثير من الباحثين إن أثر «الليبرالية العلمانية» والإصلاحية الغربية عموماً انحر فجأة بانحسار السيطرة الغربية السياسية، الأمر الذي يدل على أنها لم تتجذر ورحلت برحيل أصحابها. انظر:

- A. Hourani, p. vii, p. 341,p.345-
- P.J. Vatikiotis,315
- W.C. Smith,57- 58

ولقد اثبت كتاب اللورد كرومر، أبرز حاكم غربي «تحديثي» في الشرق العربي، أن الغرب كان يريد للنهضة أن تتم بعيداً عن الإسلام ورغماً عنه وعلى أنقاضه، وعلى يعترف له بأية إيجابيةLord.)
Cromer, Modern Egypt, London, 1908, 2vols)
(*4) قد يكون الحكم التالي الذي يطلقه برنارد لويس مبالغاً فيه ويحمل طابع التقليل من الحركات التحديثية إلا جانباً مهماً من حقيقة الوضع: «إنشاء الواضح الوحيد هو أن من بين جميع الحركات الكبرى التي هزت الشرق الأوسط في آخر قرن ونصف كانت الحركات الإسلامية وحدها أصيلة في تمثيلها المطامح أهل هذه المنطقة. فالليبرالية والفاشية والوطنية والقومية والشيوعية والاشتراكية كلها أوروبية الأصل مهما أقلمها اتباعها... وبالرغم من أن كل الحركات الإسلامية قد هزمت... غير أنها لم تقل كلمتها بعد!» كتابه «الغرب والشرق الأوسط»، ص 179 (الترجمة العربية).
(11) B. Lewis, The Arabs in History, p 100
(12) خ. س. بادو، «التطور في الدين»، دراسات إسلامية، ص 251- 252.
(13) انظر على سبيل المثال لا الحصر: فصل «Arab Nationalism» في A. Hourani, pp323- 260 و: عبد الرحمن البزاز، بحوث في القومية العربية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1962
(14) صكتب لطفي السيد عام 1913: «كان من السلف من يقول بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين، تلك قاعدة استعمارية... تتمشى.. مع العنصر القوي الذي يفتح البلاد باسم الدين... أما الآن والحال كذلك فقد أصبحت هذه القاعدة لا حق لها من البقاء لأنها لا تتمشى مع الحال الراهنة للأمم الإسلامية.. فلم يبق إلا أن يحال محل هذه القاعدة المذهب الوحيد المتفق مع أطماع كل أمة شرقية لها وطن محدود. وذلك المذهب هو مذهب الوطنية..» انظر: جريدة الجريدة، العدد 1778، 16 يناير 1913 وأيضا: لطفي السيد، تأملات، ط 2، ص 72- 73.
أما طه حسين فقد رأينا موقفه من هذا الأمر في كتاب «مستقبل الثقافة».
(15) ساطع الحصر، أبحاث مختارة في القومية العربية، دار المعارف بمصر، ص 354، 360.
(16) انظر ترجمة ساطح الحصري وأعماله في: سامي الكيالي، الأدب العربي المعاصر في سورية، دار المعارف بمصر، ط 2، ص 215- 219. أما موضع فكره من نمو فكرة القومية العربية فانظره في: A. Hourani, pp. 311 -316

(17) باتريك سيل، الصراع على سورية، الترجمة العربية، 200. ويسجل المؤلف أن عفلق قال له شخصياً: «لقد كنا في ذلك الوقت (1936) ماركسيين مع بعض التحفظات».
(18) ميشيل عفلق، في ذكرى الرسول العربي 7، وفي سبيل البعث، ص 42- 52
(*5) «إن حركة الإسلام.. ليست بالنسبة للعرب حادثاً تاريخياً فحسب، تفسر بالزمان والمكان، وبالأسباب والنتائج، بل إنها لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً باشراً بحياة العرب المطلقة أي إنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكناتها الغنية واتجاهها الأصيل.. فالإسلام هو الهزة الحيوية التي تحرك كامن القوى في الأمة العربية فتجيش بالحياة الحارة.. مرجعة اتصالها مرة جديدة بمعاني الكون العميقة»-من خطاب «ذكرى الرسول العربي» 1943، في سبيل البعث، ص 43-44.
(19) باتريك سيل، ص 198-211، وخاصة الهامش التفصيلي رقم (11) ص 205
(20) ميشيل عفلق «الإسلام عقيدة وجهاد في سبيل العقيدة»، في مجلة «العلم والتعليم»-تونس، العدد 9، السنة الثانية، 1976، ص 5.
(*6) هكذا نرى إن الربط بين العلمانية والاستعمار لا يقتصر على أصحاب النظرة السلفية، فها هو ذا مفكر مسيحي متفهم للعلاقة العضوية بين الإسلام والعروبة-من الداخل-يتنبه لذلك الارتباط بين العلمانية والاستعمار ويرى فيها خطراً، لا على الدين وحده، وإنما على حيوية القومية ذاتها. غير انه يعني بالعلمانية النظرة الفكرية الاعتقادية المناقضة لجوهر الدين لا علمانية القوانين.
(21) المصدر السابق: 9
(22) J.Boulos,"la Laicite et le Proche-Orient", en Reflexions sur la. laicite Kaslik Liban,1969, pp66-70
(23) المصدر السابق: 69
(*7) كتب عفلق عام 1951: «إن هذه الدولة (التي يعمل لها البعث) هي نقيض الإلحاد والفساد وكل ما هو سلبي هدام. وعلمانية الدولة بهذا المعنى ليست إلا إنقاذا للروح من شوائب الضغط والقسر.. ومادام الدين منبعا فياضا للروح، فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة...
... وملابساتها تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وبأن تبعث فيه روحه العميقة التي هي شرح من شروط بعث الأمة» في سبيل البعث 144.
(24) د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج 2، ص 203، هامش (1)
(25) قائل هذه العبارة «هوغارت» مؤلف كتاب «الجزيرة العربية» انظر: دراسات إسلامية، ص 249. و يقرر برنارد لويس: «لا توجد في الإسلام مصطلحات تميز بين المقدّس والدنيوي، بين الروحي والزمني، لأنه لا يقبل، ولا حتى يعرف، الانفصام dichotomy الذي تعبّر عنه هذه السلسلة من المتضادات-أي الانشقاق والصدام بين الكنيسة والدولة، بين البابا والإمبراطور، بين الله والقيصر».
راجع: Lewis, Islam in History, London, 1973,p.235.
(26) يلاحظ الفرد كانتول سميث، المستشرق الأمريكي، إن العلمانية من حيث هي سلوك واقعي ملحوظة في مسلك المسلمين المعاصرين، لكنها من حيث هي «وعي»، أي فكر وإيديولوجية غير معترف بها ويحل محلها الكلام المعهود عن شمولية الإسلام وضرورة الالتزام به دينياً ودنيوياً. يقول «إن غياب الفكرة العلمانية الإيجابية في غمرة سلوك علماني متزايد، أمر ذو مغزى. وهو

يعني أن الحياة تجري على نمط غير إسلامي ليس حسب مبدأ وإنما في غياب المبدأ»...
..... و يعلل هذه الظاهرة بانعدام تقليد علمانى إيجابي في التراث العربي، كالعلمانية الإغريقية-الرومانية المستقلة عن المجرى العبراني-المسيحي في تكوين الحضارة الأوربية.. 109- ,108 ,Smith Islam in Modern History و يصل الدكتور إحسان عباس إلى نتيجة مماثلة من زاوية أخرى: «... لا أعرف منطقاً فكرياً قائماً على مفهومات معينة تسند مبدأ الرفض المطلق (للتراث).. و بالمقابل أيضاً لا أعرف أحداً ينادي بالاكتفاء بالتراث واستخراج جميع أنماط العيش والتفكير من خلاله، فهذا مناقض لطبيعة الحياة المتطوّرة، وإذا وجد-افتراضاً-من ينادي به لم يكن لرأيه أي سند فكري، فضلاً عن إن سلوكه العملي في ممارسة الحياة اكبر رد على دعوته «(انظر: إحسان عباس، «العربي الجديد وتراثه القديم»، مجلة الثقافة العربية، بيروت، نيسان 1973، ص 103). وما يهمنا في هذا النص-مع مقارنته بملاحظة Smith-إن السلوك العملي في ممارسة الحياة» لدعاة الالتزام التام بالتصوّر التراثي يناقض مستنداتهم الفكرية. أي أن الفكر يتجه في خط والسلوك في خط آخر مغاير. وطالما أن السلوك غير أمين للمفهوم التراثي الدقيق فهو يحتوي-إذن-على عناصر علمانية ضمناً، دون أن يعترف لذلك (فكرياً)..

(27) ميشيل عفلق، في مجلة العلم والتعليم، ص 9

(28) المصدر السابق، ص 10

(29) المصدر السابق ص 10

(30) A. Hourani, p 357 . و باتريك سيل، 198-211

(*8) يعود كل جيل عربي في نهاية المطاف إلى الإسلام بعد أن يمر بمناخات أخرى. هذه «ظاهرة» جديرة بالدراسة. ولا يكفي أن نقول أن المسألة نقص في الشجاعة الأدبية أو عدد استعداد للتطور.

(31) قسطنطين زريق، الوعي القومي، ص 112 , 207

(32) انظر: الفصل الثالث من هذا البحث «نقض التوفيقية»-النقيض العلماني، تحليل كتاب «في معركة الحضارة» وهو المرجع الأهم لفكر زريق، كما استقر عليه.

(*9) ربما لأن عفلق اندمج في العمل الحزبي والحياة السياسية، بينما اتجه زريق للتفرغ الفكري-مع التزامه بالمعاناة القومية

(*10) وفي فترة لاحقة سيتحدث أنور عبد الملك المفكر المصري المسيحي الماركسي عن مفهوم «الإسلام السياسي» بقوله: «من المستحيل أن ينجح شخص يسعه ولو للحظة واحدة أن يستبعد الإسلام السياسي المعاصر. وهل من حاجة لأن نشير إلى أن الإسلام السياسي هو فلسفة الاخوة.. ومفهوم المساواة بين كل الجماعات الإنسانية، وبوجه خاص إزاء أهل الكتاب، اتباع أهل الديانات التوحيدية الثلاث»، و يضيف أنور عبد الملك من منظوره اليساري من أن الإسلام السياسي «أيضا، ومنذ أكتوبر 1917 (قيام الثورة في روسيا)، حليف كل القوى الاشتراكية في العالم». وهكذا أصبح الاعتراف بحقيقة «الإسلام السياسي» ودورها في الحياة العربية، أمراً لا مناص منه ليس لدى المفكرين القوميين فحسب، وإنما لدى بعض المفكرين الماركسيين أيضا. (انظر: أنور عبد الملك الفكر العربي في معركة الفئة، دار الآداب، بيروت، 1974، ص 119). ويجب أن ننوه بأن ما يشير إليه أنور عبد الملك بشأن «الإسلام السياسي»وتحالفه مع «كل القوى الاشتراكية» هو بداية «توفيقية» جديدة بين الإسلام «الثوري» والماركسية سنتطرق إليها في الفصل الختامي من هذا البحث.

(33). A. Hourani, pp 259-245 .

(*11) هذه «ظاهرة» تبدو جديرة بالدرس والبحث، نسجلها من حيث كونها ظاهرة مشهودة ليس إلا، دون أن نغفل أو نتبنى على أي حال الاستنتاج الأخير الذي قد يستخرجه البعض منها وهي أن طريق العربي المسيحي-في التحليل النهائي-للتصالح مع واقعه العربي يتمثل في تحويل «محبته» المسيحية نحو عروبته المسلمة، لا في التمسك باب وصية الطائفية، آو العلمانية الأوربية ليبرالية كانت أم ماركسية..

أما «الظاهرة» المؤكدة التي لابد من الإلماح إليها فهي أنه بعد أن كان المفكرون العرب المسيحيون طائفة متميزة بفكرها واتجاهاتها في بداية النهضة وحتى بعيد الحرب الأولى (أفرد لهم الدكتور ألبرت حوراني فصلاً مستقلاً منفصلاً في كتابه عن الفكر العربي A. Hourani, pp 259-245) أصبحوا منذ مطلع الفترة الجديدة عطاء قومياً موزعاً على مختلف روافد الفكر العربي واتجاهاته الفاعلة، واندمجوا إلى حد كبير في الضمير العربي العام؟ وكلما ازداد تفهمهم للخصوصية العربية زاد اندماجهم.

(*12) سنعود إلى تحليل مفصل وشامل لهذا الموضوع لدى معالجة «التوفيقية» بين المفهوم الديني والمفهوم القومي، في الفصل الثاني من هذا البحث، مكتفين هنا بهذه الإشارات التاريخية الأولية المرتبطة بجذور الفترة و بداياتها.

(*13) سنرى-في الفصل الثاني-إن فكر الشيخ محمد عبده فيه «عنصر عروبي» متميز وجدير بإعادة الدرس، كما أن القوميين الجدد سيجدون في المصلح السوري عبد الرحمن الكواكبي «صلة الوصل» المطلوبة بينهم و بين الشيخ الأكبر، لتمييز صورة «الإسلام العربي» عن «الإسلام الأممي».

34- باتريك سيل: 24

(*14) وفي سنة 1942 ستعيد حراب الإنجليز إلى الحكم في مصر قيادة حزب الوفد وسيكون هذا التاريخ أيضا عام الجينونة بين الاتجاهات الوطنية المصرية الشابة والقيادة الوفدية التقليدية.

35- باتريك سيل: 24

36- «إن شؤون سورية الداخلية تبدو وكأنها فاقدة المعنى تقريبا ما لم تعز إلى القرينة الأوسع وهي جاراتها العربية أولاً، والقوى الأخرى ذات المصالح ثانيا.. إن من يقود الشرق الأوسط لابد له من السيطرة على سوريا... و يرى بعضهم إن المنافسة القديمة ما بين سادة دجله وسادة النيل هي مثال حتمي متكرر... إن مصر والعراق هما فقط المتنافستان أما سورية فما عليها إلا أن تتحرك نحو هذه أو تلك حسب تقلب الميزان»، باتريك سيل، ص 13- 14

37- المصدر السابق: 167

(*15) وهذا قد يفسر لماذا أصبح مجتمعا العراق والشام متميزين بتعددية مذهبية وعرقية تغالب العروبة السنية فيهما. بينما بقى مجتمع مصر منسجماً موحداً رغم كثرة أجناسه في ظل السنيّة العربية. ولعله ليس من المبالغة القول إن هذه الحقيقة هي مدخل مصر التاريخي للعروبة الحديثة.

(38) .A. Hourani, pp. 193-12 وعلى سبيل المثال فان لطفي السيد كان يكتب عام1913: «نحن المصريين نحب بلادنا ولا نقل مطلقا أن ننتسب إلى وطن غير مصر مهما كانت أصولنا حجازية أو.. تركية أو.. سورية» جريدة الجريدة، العدد 1772 , 6 يناير 1913؛ وأيضا: لطفي السيد، تأملات ط 2، ص 69-70.

(39) باتريك سيل ص 34، هامش رقم (1).

(*16) تربط هذه الإشارة عن أثر حوادث فلسطين عام 1936 في حسم التوجّه المصري نحو

العروبة، بإشارة غسان كنفاني عن كون تلك الحوادث فاصلة وحاسمة بالنسبة للمصير الفلسطيني ذاته. (انظر مجلة المعرفة السورية، عدد خاص: الملتقى العربي الفكري بالخرطوم، 1970).
(40) باتريك سيد ص 34- 37.
(41) نشرت أصلا في جريدة السياسة (المصرية) 1930/10/15 ـ تراجع أيضا في: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج2، ص هـ 160- 161.
(42) د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية ح 2، ص 1- 87.
(*17) وشبيه بهذا النمط في النظر إلى تاريخ مصر خلال تعاقب الغزاة عليها: «نحن الفرصة، نحن البطالسة، نحن الرومان نحن المغاربة، أبناء فرغانة وكردستان نتوكل بأمر الحرب والضرب، ونتولى عنكم أيها المصريون صناعة الحرب. صناعتكم إحياء الحياة وصناعتنا الكر والفر.. والسلب والقتل. أما أنتم فصناعتكم الحرث والبذر.. حرفتكم بناء التصور والمعابد والمساجد والمدارس.. ونسج الحرير والكتان. صناعتنا التدمير والسطو، وصناعتكم يا أولاد مصر-الحضارة والتعمير!» من مقالة «الجمعة الحزينة» بقلم د. حسين فوزي في مجلة (المجلة) العدد 9، سبتمبر 1957، ص 8- 15. ثم نشره فصلا في مطلع كتابه سندباد مصري، القاهرة 1961. غير أن العرب لم يرد ذكرها مع الغزاة.
(43) أنور الجندي، معارك أدبية، ص 17.
(44) لطفي السيد، تأملات، ط 2، ص 75.
(45) فقد قررت الجمعيات الثقافية والأدبية بدمشق، كما ذكر «المقطم» في 1933/9/6: «أن تنتهج حيال كتب الدكتور نهج النازي الألماني تجاه الكتب المعاكسة للقومية. وانهم قرروا دعوة الجمعيات الأدبية والسياسية في العراق وفلسطين وجميع الأقطار العربية إلى مقاطعة كتب الدكتور. وان هذه الطريقة ستتبع مع كل كاتب مصري يطعن في القومية العربية ويشجع الروح الشعوبية» (معارك أدبية، ص 17). وكتبت جريدة «فتى العرب» لمعروف الأرناءوط: «بُنى هذا القرار الذي سينفذ في البلاد العربية كافة على اعتداءات ماضية ترجع إلى الكتاب الذي ألفه الدكتور طه حسين تحت عنوان في «الأدب الجاهلي» والمقال الذي نشره في «كوكب الشرق» ضد العرب، وهدف القرار إلى إخراج مؤلفات طه حسين من المكاتب واعتبارها ممنوعة التداول في البلاد العربية لمخالفتها روح القومية المنتشرة في بلاد العرب وتهجم صاحبها على حرمة التاريخ، وعيبه في ذكريات الأجداد الذين حرروا العنصر المصري من سياط الفاتحين (تعصب يقابل بتعصب!) وأعطوه لغة قوية ديانة مرضية» انظر أنور الجندي، معارك أدبية، ص 18
(*18) إذن فتعبير «مصر قلب العروبة» الذي شاع في العقود الأخيرة، قد ورد على لسان سياسي مصري بارز منذ 1933، وذلك قبل قيام ثورة 23 يوليو بحوالي عشرين عاماً.
(46) معارك أدبية ص 20
(47) المصدر السابق، ص 21. ولا يدافع عزام عن عروبة مصر فحسب، بل يدعو للعروبة في العالم العربي كله و يرد على خصومها في كل الأقطار. ولاحظ تعبيره «من المحيط إلى المحيط» الذي سيرتفع أيضاً شعاراً عربياً شاملاً فيما بعد بصيغة «من المحيط إلى الخليج».
(48) في عام 1929 أخرج محمد حسين هيكل كتاب «عشرة أيام في السودان» ثم في عام 1936 كتب «في منزل الوحي» عن مشاهداته وانطباعاته في الديار الحجازية المقدسة، بينما كان قبل سنوات يكتب مذكرات عن رحلاته إلى أوربا (كتاب «ولدي»). «يصف وصفاً بارعاً مصايف سويسرا، ويقارن مقارنة طريفة بين باريس الحديثة والقديمة..» انظر شوقي ضيف الأدب العربي المعاصر

في مصر، ص 272. وفي سنة 1931/1930 قام أحمد أمين وطلبته برحلة إلى فلسطين والشام والعراق-انظر: أحمد أمين، حياتي، ط 1969، ص 222- 234. أما أحمد حسن الزيات ففد ذهب في بعثة تدريسية إلى بغداد، ثم كتب الكثير عن مشاهداته العراقية في «الرسالة» وكتب كتاب «العراق كما رأيته» لكنه لم ينشر لضياع نسخته-أحمد حسن الزيات، وحي الرسالة، ج 2، ط 5, 136

(49) معارك أدبية، ص 26-27

(50) المصدر السابق، ص 36. و يبدو أن مصر في المرحلة الجديدة ستتأرجح بين الاندفاع الشعوري الذي يعبر عنه عبد الرحمن عزام، و بين التفهم الواقعي للعروبة ولخصوصيتها المصرية الذي يسجله زكي مبارك. ثم ستستقر-بعد التجارب-على الصيغة الثانية، مع عمل متدرج وتطوري لتحقيق الحلم الأول-ربما-في المستقبل.

(*19) أضف إلى ذلك أن صحيفة «كوكب الشرق» التي يرأس تحريرها طه حسين بتكليف من حزب الوفد لم يكن من الملائم أن تصعّد حملتها ضد الاتجاه العربي و (الإسلامي) نظرا...

.. لتأييد جماهير الوفد لهذا الاتجاه. وكان رئيس الوزارة المصرية إسماعيل صدقي قد فصل طه حسين من الجامعة بعد أن أعاد المحافظون في البرلمان الحملة ضد كتابه (في الشعر الجاهلي) وهنا تحرك حزب الوفد وكسب طه حسين إلى جانبه. (ومنذ ذلك الوقت ابتعد الدكتور عن أصدقائه القدامى «الأحرار الدستوريين» الذين كلهم في الثقافة د. هيكل وآل عبد الرازق). انظر سامي الكيالي، مع طه حسين، ص 67-74.

(51) معارك أدبية، ص 23. ويجب أن نسجل للتاريخ أن طه حسين قد خالف ابن خلدون-وهو من أعظم من يعتز بهم العرب اليوم-رأيه في «العرب» أو الأعراب وأنه-أي طه حسين-دافع عنهم ضد حكم ابن خلدون عليهم، في رسالته عن فلسفة ابن خلدون بقوله: «من المحقق أن العرب من بين جميع الأمم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الإسلامية.. كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها، وأمهر من عرف لشعوبها أسباب التقدم العقلي والمادي» (انظر: سامي الكيالي ص 40-41) ومن هذا المنطلق ذاته ليس عدلاً أن يقارن طه حسين الوجود العربي في مصر بالغزو الفارسي مثلاً ولكنها على الأرجح روح المجادلة والحجاج التي سادت وتسود الفكر العربي. وأياً كان الأمر، فلن يكون إنصافا لو أدخلنا طه حسين في التاريخ واحداً من المعادين للعروبة. إن ما أنتجه من أدب عربي جميل حي قد نفذ إلى ضمير الأمة العربية كلها وقوّى وحدتها الداخلية الشعورية وغدا واحداً من مكوّناتها، وهذا الأثر يعادل-أو ربما يتجاوز-الجهود المباشرة الآنية لدعاة العروبة وأنصارها. ويجب ألا يكون خلاف السياسة سبباً لحجب حقيقة التاريخ. ثم أن هناك أفراداً من المبدعين يخدمون أممهم في مجالات الحياة دون أن يحتاجوا إلى السير وراء شعاراتها. أو ربما وقفوا-خطأً أو صواباً-ضد هذه الشعارات.

(52) معارك أدبية، ص 43. و بخلاف الذين رأوا في موقع مصر قلباً للعالم العربي أو...
ملتقى خلاقاً للشرق والغرب، أو امتداداً لأوربا عبر المتوسط، فان سلامة موسى من صميم رغبته في أن يرى مصر شخصية منيعة حصينة بذاتها قبل كل شيء، رأى في الموقع المصري المتوسط والمنفتح ما يدعو إلى التشاؤم: «إن مصر نفسها مصادفة سيئة لكل مصري، من حيث أنها مأساة جغرافية. إذ تقع في ملتقى القارات الثلاث الكبرى، كما أنها تقع في طريق الملاحة بين آسيا وأوربا، ثم هي فوق ذلك تخلو من الجبال التي تيسر الدفاع عنها، ولذلك وقعت أسر الغزو المتكرر» (انظر النص في: أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية، ص 287)-إن الشعور بالحاجة إلى وجود جبال تسهل الدفاع عن مصر ضد الغزو المتكرر لا يستغرب صدوره من كاتب ينتمي لجماعة

مصرية (القبط) لم تستطع التعبير عن ذاتها بصورة مستقلة منذ الغزو الروماني. وهنا لا بد من الملاحظة أن معظم-إن لم يكن كل-الأقليات الأخرى في العالم العربي متحصنة فعلاً بمناطق جبلية وسط الرمال والبحار العربية الواسعة المنفتحة. وإكمالا للمقارنة من الطريف أن نلاحظ أن الدكتور هيكل يرى في موقع وادي النيل بين الصحراوين نموذجاً «للعزلة السعيدة» الهانئة، وذلك أيضاً غير مستغرب من كاتب ينتمي لعائلة أرستقراطية تمتلك مساحات مزروعة خصبة في الوادي «السعيد». انظر:

P.J. Vatikiotis, The Modern History of Egypt,

(53) حيث «رفع صوته مجلجلاً بضرورة إقامة أدب مصري وطني، وقدم نماذج قصصية استلهم فيها أساطيرنا الفرعونية»، شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي المعاصر، ط 4،

(*20) لا تبدو هذه العبارات منصفة-من حيث الحقيقة الحضارية الموضوعية-بالنسبة إلى الحضارة المصرية القديمة وما سجله علم التاريخ والآثار من منجزاتها في مجال الدين والهندسة المعمارية وتنظيم الري، وما حققته من ريادة في «فكرة التوحيد» في الأديان السامية. ولكن هذه الموجة العاطفية الجديدة ستكون انتقائية في أحكامها وتفضيلاتها، ولن تلتزم دائماً بالحقيقة، كل الحقيقة؛ غير أن هذه «النبرة» مبررة من زاوية المحاولات الرامية لتحويل آثار الحضارات البائدة إلى «كيانات» جديدة تفتت وتفرق وحدة الكيان العربي-الإسلامي، لأغراض غير علمية. والتطرف يولد التطرف.

(54) معارك أدبية، ص 55- 56

(55) شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر، ص 264

(56) معارك أدبية، ص 58- 69. ومن أخطر ما قاله طه حسين فيها: «لا تصدقوا ما يقوله بعض المصريين من انهم يعملون للعروبة، فالفرعونية متأصلة وستبقى كذلك، ويجب أن تنهى، والمصري مصري قبل كان شيء ولا يتنازل عن مصريته مهما كانت الظروف».

(57) توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر، القاهرة 1972، ص 59- 60, 64

(58) المصدر السابق، ص 81.

(59) قد يكون معينا لنا على تفهّم ما قصده الحكيم، التأمل في معنى العبارات التالية:

(*21) «من المستحيل.. أن نرى في الحضارة العربية كلها أي ميل لشؤون الروح والفكر بالمعنى الذي تفهمه «مصر» و «الهند» من كلمتي الروح والفكر! إن العرب أمة عجيبة تحقق حلمها في هذه الحياة، فتشبثت به تشبث إلى المحروم، وأبت إلا أن تروي ظمأها من الحياة، وأن تعب من لذاتها عبأ قبل أن يزول الحلم و يعود شقاء الصحراء، وقد كان.. إن موضع المارة العربية من «سانفونية» البشرية كموضع ألـ «سكيرتزو» من سانفونية «بيتهوفن» نغم سريع مفرح لذيذ!!..»-تحت شمس الفكر 59- 60

(*22) وقبل الثورة بسنين كان كل من الملك فاروق ومصطفى النحاس يتنافسان في التقرب من هذا الرصيد العربي-الإسلامي-بمصر وخارجها-من أجل توظيفه لأغراضهما (باتريك سيل، ص 39).

(60) عندما تحدث عبد الناصر عام 1954 في «فلسفة الثورة» عن الدوائر الثلاث العربية والإسلامية والأفريقية، أضاف بشأن الأولى: «وما من شك في أن الدائرة العربية هي أهم هذه الدوائر وأوثقها ارتباطاً بنا»-غير أنه لم يأت بجديد فكرياً

وسياسيا-فما يتعلق بعروبة مصر-قياسا بما رأيناه من توجّهات مصرية عروبية منذ مطلع الثلاثينات. ولكن لابد من أن نسجل له أنه باعتباره قائداً مؤثراً في التاريخ قد «شخص» هذا الاتجاه بحيوية

وأعطاه طابع الحماس الرسولي، كما أضفى عليه صفة الثورية والشعبية الواسعة، وبقبوله للوحدة الكاملة مع سوريا وصل إلى ما لم يصل إليه أي مصري من قبل. غير أن القيادة المصرية-بعد الانفصال، وبدرجة أكبر بعد عبد الناصر-ستعود عن ذلك المفهوم البطولي الرسولي للعروبة إلى مفهوم أكثر واقعية وأقرب إلى ما حدده زكي مبارك حول عروبة مصر. (انظر الهامش 139)

(*23) لم يعد هذا الحكم صادقاً في الزمن الحاضر. فان مصر، رغم إمكاناتها الاقتصادية المستثمرة والكامنة، لم تعد «الأغنى» بين البلاد العربية في عصر سيادة النفط العربي. ولعل هذا ما يفسر، ضمن أسباب أخرى، ضعف المكانة القيادية لمصر حالياً، اللهم إلا إذا عادت «الثورة» لتتحدى «الثروة»...

(*24) على الرغم من «علمية» الحصري و «عصريته» فانه يعد «الرقي في الفصاحة» من شروط الزعامة.. ومن الواضح أن هذا مقياس عربي عشائري قديم ما يزال سارياً.

(61) ساطع الحصري أبحاث في القومية العربية، 1923- 1963، ص 124. وقد ظهر هذا النص الأول مرة ضمن مقالة نشرت في جريدة «البلاد» ببغداد في 19 نيسان 1936

(62) Charles Issawi, Egypt in Revolution: An Economic Analysis, pp 45-180

(63) وللاطلاع على تاريخ النهضة الاقتصادية والنمو الصناعي خاصة-من وجهة نظر مصرية-راجع: عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية (1919)ج 2 الصفحات 291- 424.

(64) (Charles Issawi; Egypt in Revolution: An Economic Analysis)(P 32)

(*25) «ارتفعت نفقات المعيشة بها وقت الحرب بنسبة 650٪ أو 700٪، وبعد الحرب واجه ربع العمال البالغ قدرهم 3ر1 مليون البطالة دون أن يوجد نظام للخدمات الاجتماعية.. وبدأ ورود السلع الأجنبية من الخارج مما هدد مكاسب الرأسمالية المحلية وحرّك تفكيرها بحثاً عن صيغة سياسية لوضع مصر، تضمن بها مصالحها الاقتصادية المكتسبة...»-طارق البشري الحركة السياسية في مصر 1945- 1952، ص 12.

(65) P.O'Brien, The Revolution in Egypt's Economic System. pp 3-1

«كان 55٪ من الدخل يذهب إلى 20٪ من السكان. بينما كان 60٪ من السكان لا يحصل إلا على 18٪ من الدخل»

(*26)-(O'Brien, p.1)؛ «.. وفي الريف كان 5ر٪ يملك 34٪ من الأراضي، ونحو 11 مليون فلاح لا يملكون شيئاً غير مجهود عملهم اليومي ذي الأجر الزهيد»-طارق البشري، ص 13.

(66) عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية، ج 2، ط 2، ص 318- 319

(67) المصدر السابق، ص 319

(68) P.O'Brien, p.2

(69) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 2 ط 6، ص 177- 179.

(*27) وذلك ضمن البرنامج الإصلاحي الشامل الذي نفذّه الدكتور طه حسين في القطاع التربوي غداة تسلمه وزارة المعارف في الحكومة الوفدية الشعبية التي جاءت إلى الحكم بعد انتخابات يناير 1950.

(70) عمر الدسوقي، ص 179.

(71) طارق البشري، ص 13.

(*28) مثلما نمت رأسمالية مصرية وطنية خلال الحرب وبعدها، نرى هنا نموا للبرجوازية الوطنية

السورية (الكبيرة والمتوسطة). ويحسن التنبه إلى أن هذه الفئة ستمثل قطاعا «تقدميا» مستنيرا وستكون أقرب لروح الثورة-في مرحلتها الوطنية الأولى-حيث ستمثل قمة الطبقة المتوسطة الجديدة (البرجوازية الوطنية) التي ستقود أعباء التغير السياسي في المرحلة.

(72) باتريك سيل، الصراع على سورية، ص 176- 177 (الترجمة العربية).

(73) S.H.Longrigg, Iraq: 1900-1950, A Political, Social and Economic History, pp 364-380

(*29) ولهذا السبب، على الأرجح، ستسير هذه الطبقة المتوسطة الميسورة (في سوريا) مع الثورة المصرية في مرحلة التحرر الوطني والوحدة العربية، ولكنها ستلجأ إلى «الانفصال» عنها في مرحلة الاشتراكية (بعد قرارات يوليو 1961).

(*30) وهذه التجربة السورية تنفي مقولة المؤرخ عبد الرحمن الرافعي التي تذهب إلى أن زيادة الثروة الوطنية العامة تؤدي إلى العدالة الاجتماعية، فلقد حصل الثراء دون أن يحصل العدل الاجتماعي. أي إن الارتباط بينهما ليس حتميا. وسترتفع مقولة «الكفاية والعدل»-في المرحلة الاشتراكية-في محاولة لتحقيق زيادة الثروة في ظل عدالة التوزيع في وقت واحد..

(74) S.H. Longrigg,p. 386

(75) باتريك سيل، ص 176- 177 (الترجمة العربية).

(*31) أنشأ حزب الوفد أول نقابة عمالية سنة 1936.

(76) A. Hourani, p 349

(*32) يجب أن نتذكر دائما أن الاتحاد السوفيتي وأوربا الشرقية جزء من الغرب حضاريا وفكريا وصناعيا، والتحول من الغرب الليبرالي إلى الغرب الماركسي هو انتقال من كفة إلى أخرى في ميزان واحد، رغم خطورة مغزاه سياسيا.

(*33) الأستاذ «لقب للمثقف العصري و «الإمام» مفهومه الإسلامي معروف. واجتماع أمين وترادفهما لدى ذكر محمد عبده ليس من قبيل الصدفة. وعندما أعادت «دار الهلال» طبع كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية» عام 1960، رسم فنان الدار على الغلاف شخصيتين متلاصقتين للأستاذ الإمام. إحداهما شخصية «الأستاذ» حاسر الرأس بالزي الإفرنجي والثانية شخصية «الإمام» بالعمامة والجُبّة. وخلفهما مساحتان لونيتان، مساحة صفراء بلون الرمال العربية، والثانية زرقاء بلون البحر الممتد إلى.. بعيد. والرسم، كما نراه، تعبير بارز الدلالة على تجاور وتداخل عنصري التوفيقية. (انظر: غلاف «كتاب الهلال» العدد 114- سبتمبر 1960- بإشراف طاهر الطناحي).

(77) A. Hourani, p 130 حيث يذكر جذوره الطبقية والعائلية ويحيل إلى مصادر دراسته.

(78) محب الدين الخطيب، «ثورتنا الاجتماعية»، مجلة الأزهر، مجلد 29، ديسمبر 1957، ص 481- 487

(*34) تأثرت عائلة محمد عبده بمظالم الأراضي والضرائب التي انتشرت أواخر عهد محمد علي الكبير واضطرت إلى الهجرة من أرضها وقريتها الأصلية ثم عادت إليها بعد أن ولد محمد عبده، ولكنها لم تسترجع كل حقها. وقد ظل محمد عبده طوال حياته غير معجب بـ «أمجاد» محمد علي التي رآها تتحقق على حساب الفلاح ومالك الأرض الصغير. لذلك فالقول أنه كان ضد «الإقطاع» ليس تعبيراً خالياً من المعنى. (انظر A. Hourani, p 130)

(79) د. محمود إسماعيل، «بواكير التنوير في الفكر الديني». مجلة الشوري (الليبية)-سنة 3، عدد 3، يونيه 1976، ص 86. والجدير بالذكر إن الاستشراق السوفيتي ركز أيضاً على «الثورية البرجوازية»

في فكر محمد عبده. يقول المستشرق ف. ب. لوتسكي من وجهة ماركسية: «ناضل محمد عبده والمصلحون المسلمون ضد السيطرة السياسية للإقطاعيين وإيديولوجيتهم وضد رجال الدين المسلمين المحافظين المرتبطين بهم... وفي الحقيقة كانوا يسعون إلى تكييف الإسلام وفقاً للعلاقات البرجوازية..» انظر: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار الفارابي، بيروت، ص 287 (الترجمة العربية).

(80) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2, 390-391. وعلى الرغم من شيوع نظرية «المستبد العادل» بتأثير محمد عبده وبسبب تردد الحكومات شبه الديمقراطية وعجزها وفسادها، فان ذلك التيار «الليبرالي» المتشبع بأفكار الديمقراطية الأوروبية البرلمانية لم ينبهر ببريق تلك النظرية القائمة على طلب الحزب والعدل في آن معاً. يقول لطفي السيد عام 1914 بعد إنهاء تجربة «عهد كرومر» في مصر-وقد كان «مستبداً عادلاً» أو قريباً من نموذجه رغم كونه حاكماً أجنبياً غير مسلم (وكان محمد عبده يتعاون معه في حدود معينة)-يقول لطفي السيد، (وكان «كتشنر»

(*35) خلف كرومر يُعّد عندئذ في مصر لانتخابات مجلس تشريعي وحكومة شبه برلمانية) «. ولكن من هو الحكم.. في تقدير منفعة الأمة؟ تلك هي المسألة. وذلك هو الفرق بيننا وبين الذين يظنون أن حكومة المستبد العادل هي خير الحكومات. نقول إن نظرية الاستبداد بالأمر على مبادئ العدل نظرية خيالة لأنه لا يعرف التاريخ حكومة من هذا الصنف... (و).. الحكومات المستبدة ما كانت عادلة. فما أظن مذهب (الاستبداد العادل) في عقول أنصاره إلا أمنية يتمنونها لمثل أعلى من حكومة موحدة الكلمة قوية البطش بعيدة عن الشهوات.. سريعة الحركة لا بطيئة كالحكومات النيابية، عادلة لا تنحرف عن جادة العقل أبداً... وها نحن أولاء قد جربنا الاستبداد ورأينا تجارب الأمم في الاستبداد وفي الحكومة النيابية فخرجنا نمقت الاستبداد ونحب الحرية...» لطفي السيد، تأملات، ص 101

(*36) هذه العبارة تردد أصداء دعاء ديني إسلامي مأثور في انتظار عودة المهدي: «سهل الله فرجة وعجل مخرجه»

(*37) «الأستاذ الذي يعلمنا:< بعد وفاة عبد الناصر كان ألصق تعريف له «المعلم الخالد».

(81) أحمد حسن الزيات، وحي الرسالة، مجلد 2 ط ه، ص 187- 190.

(*38) وهكذا فان نظرية محمد عبده في «المستبد العادل» سيتم إحياؤها على يد التوفيقيين الجدد-بعد أن نقضها لطفي السيد وجيله وذلك للحاجة إليها في غمرة مرحلة الفوضى التي سبقت ظهور عبد الناصر، الذي سيبدو ذلك «المستجد العادل» إسلاميا؛ والذي سيبدو من منظور الحديث «بونابرت» البرجوازية العربية الثورية الصغيرة. ونعتقد أن تفسير «الناصرية» على ضوء الظاهرة «البونبارتية»-ظاهرة نابليون الثائر الحر والمستبد الدكتاتور-يمكن أن يمثل منطلقاً لدراسة خلاّقة من دراسات التاريخ العربي المعاصر.

(82) د. محمد مندور، قضايا جديدة في أدبنا الحديث، دار الآداب، بيروت، ص 66-67.

(*39) إن هذه الطبقة لن تكون مخلصة في كل الأوقات لواجباتها الوطنية العملية رغم وطنيتها الشعورية الجياشة، ورغم تضحياتها في بعض المجالات. فالوطنية التي اعتنقتها هذه البرجوازية الصغيرة تؤكد على رفض الأجنبي المتسلط لكنها في تتبلور في قيم إيجابية إنتاجية منتظمة تنعكس في سلوك المواطن وتلزمه: « .. إنها الرغبة والتصميم على أن يكون الإنسان غير تابع إلا لنفسه. أما بعد أن تتحرر جماعته، و يكون النظام فيها أن ينهض باكراً في الصباح، وأن يعمل ساعات طويلة، وان يرفض الرشوة، وان تكون له حوافز للأحلام وطاقة لتحقيق أحلامه في سبيل

رفاهية الأمة، كل ذلك أمور لم تكن جد واضحة»-أنظر W.C.Smith, Islam in Modern History, p.77

(83) محمد مندور، ص 68.

(84) من أجل تحليل اجتماعي سياسي لهذه التحالفات الطبقية انظر: د. أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش، ص 110 وما بعدها؛ وللجانب الاقتصاديC. Issawi, p.53 ؛ وأيضاً: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، حيث يقول: «ينبغي أن يقدر لهذا الاتجاه (الرأسمالي الإصلاحي) دعوته لإصلاح مؤسسات السلطة والمجتمع وبناء أجهزة الدولة بأسلوب رشيد وعلى أسس موضوعية بعيدة عن النزعات الفردية والتجمعات الشخصية... ومثل هذه الدعوة وبصرف النظر عن الإطار البرجوازي لها تعتبر دعوة تقدمية بالمعيار الحضاري وبأيّ «من معايير التطور» ص 184- هامش رقم (1).

(85) للاطلاع على اقتصاديات التحول الاشتراكي وخلفيته الطبقية تراجع الدراستان:

.Patrick O'Brien; The Revolution in Egypt's Economic System

. C. Issawi, Egypt in Revolution

(*40) ستعود الرأسمالية الوطنية إلى الواجهة تحت شعار «الانفتاح» بعد 1970.

(*41) بمعنى إن «مزاج» هذه الطبقة يعتمد على نوعية الحليب و«الطرف الآخر» فان كار الطبقات الشعبية الدنيا-محلياً-والمعسكر السوفيتي-عالمياً-مالت للتصلب، وان كان الرأسمالية المحلية والعالمية مالت «للاعتدال»..

(86) يمثل كتاب الدكتور منيف الرزاز، «التجربة المرة»، شهادة فكرية ذاتية-موضوعية تتعلق بمعاناة الجيل لهذه «الظاهرة-الأزمة» وكيف تتشقق الحداثة المأمولة عن الموروثات العتيقة الكامنة الأرسخ منها... راجع على سبيل المثال الصفحات 101- 103.

(*42) اتجه التوفيق في بداية النهضة للتصالح والتعايش مع أساسيات المدنية الحديثة (العقل، العلم، التمدن) ثم اتجه أي التلاؤم مع «الليبرالية» بالتحديد (الشورى تصبح الديمقراطية، المصلحة الشرعية تصبح المنفعة العامة، الإجماع يصبح الرأي العام.. الخ)، ثم صار همُّ التوفيقية في المرحلة الثالثة التوافق مع القومية الثورية والاشتراكية، وستبدأ بذور توفيقية جديدة للتصالح مع مفاهيم الصراع الطبقي والكفاح المسلح ومبادئ الماركسية عموماً، كما سنرى في خاتمة بحثنا.

(87) لعل أفضل بحث مركز لمعالم الفكر التربوي العربي الحديث دراسة الدكتور نعيم عطية المنشورة ضمن مجموعة «الفكر العربي في مائة سنة»، منشورات الجامعة الأميركية.

(88) كتب لطفي السيد عام 1912: «أعترف أن مذهب التطور والارتقاء مذهب ألا تأخذ طرائقه بالأبصار... وان كانت نتائجه باهرة لمن يستطيع العمل من غير جلبة، والصبر اللازم لانتظار نتائج العمل. والواقع أن الارتقاء لا يكون إلا بالتربية والتعليم» وأيضا «طريق التربية والتعليم هو الموصل الوحيد..»-تأملات، ص 55- 58.

(89) «كانت هذه الفترة (1923- 1945) بالنسبة لجامعة القاهرة (فؤاد الأول) فترة خصبة حقاً، فقد ظهرت تقاليد الحياة الجامعية، والبحث الجامعي، والتعليم الجامعي، و برزت نخبة من الأساتذة والعلماء مازلنا نفخر بهم ونعتز بأستاذيتهم لنا وبدورهم الطليعي حقاً في مجتمعنا المعاصر: طه حسين، على مشرفة، حسين فوزي، أنور المفتي، أمين الخولي، مراد كامل، نجيب محفوظ، إبراهيم المنياوي، علي إبراهيم، سليم حسن، أحمد رياض تركي، علي بدوي، عبد الرزاق السنهوري، يوسف مراد، محمد مندور، لويس عوض، عبد الرحمن بدوي، عبد الحليم منتصر، محمد كامل حسين، جرجس متى وعشرات غيرهم. وأصبحت الجامعة بحق مركز تعبئة لثقافتنا الوطنية

كلها..» أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية، ص 250- 251

(90) أنور عبد الملك، ص 251.

(*43) «فترة تكوين اللجنة التنفيذية للطلبة والعمال عام 1946.. كانت التعبير السياسي عن التعاون العملي بين الطليعة الراديكالية من شباب الوفد مع الشيوعيين.. وقد كان لتكوين هذه اللجنة دوي عظيم أولاً لأنها كانت بمثابة إشهار رسمي لزواج المثقفين والعمال وثانيا لأنها كانت ذات سيطرة حقيقية على القاعدة الشعبية القادرة على العمل السياسي بين شباب الجامعات وبين البروليتاريا في المصانع» وأيضاً: «قبل ذلك بأيام، في 11 فبراير 1946، يوم عيد ميلاد الملك، كنت أتطلع إلى الحرم وتخصهم على الثورة، وخرجت المظاهرات من الجامعة ومن كل مكان تنادي بطرد الإنجليز وسقوط عملاء الإنجليز..» وأيضا: «إذن فأنا أعد أبنائي (طلابي) طعاماً سائغاً لهذه الغيلان الجائعة (يقصد الحزبيين).. لتغلق عقولهم من جديد قبل أن يكتمل تكوينهم بتعاليم قطعية جديدة.. عندئذ أدركت طبيعة الأشكال الأكبر الذي وقعت فيه. أنا لا املك فلسفة جاهزة أعطيها للجيل الجديد..»-لويس عوض، العنقاء (المقدمة)، ص 22, 25, 37.

(91) أنور عبد الملك، ص 252- لكنه يضيف: «ازدادت شقة التناقض بين تطور المجتمع.. وبين مساهمة الجامعة في هذا التطور».

(92) P.J. Vatikiotis, p.

(*44) وهذا يمكن أن يفسر إلى حد كبير لماذا تبدو بعض «أزياء» الفكر والأدب والفن. منفصلة عن تربتها الاجتماعية ومنقطعة الجذور. كأن يكتب مثقف يُحتسب ماركسياً عملاً أدبياً مغرقاً في سرياليته المشوشة ثم يقدمه للجماهير شبه الأمية ليزيد من «وعيها» السياسي والطبقي!

(*45) (93) باتريك سيل، ص 62.

(94) تُراجع الإشارات التاريخية لهذه البدايات الحربية وجذور القائمات بها من المؤسسين في: باتريك سيل، الصراع على سورية، الصفحات: 35, 94-103, 198-217.

(95) كتب عبد الناصر عن تلك المرحلة: «ثم بدأ نوع من الفهم يخالج تفكيري حول هذا الموضوع (وعي القضية العربية) عندما أصبحت طالباً في الكلية الحربية أدرس حملات فلسطين بصفة خاصة، وأدرس بصفة عامة تاريخ المنطقة وظروفها التي جعلت منها في القرن الأخير فريسة سهلة... ثم بدأ الفهم يتضح.. لما بدأت أدرس-وأنا طالب في كلية أركان الحرب حملة فلسطين ومشاكل البحر المتوسط بالتفصيل»-جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص 63

(96) منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت، 1962، ص 36. وهي تحوّلات زامنت تماماً تحولات جيل التجديد المخضرم مثل هيكل ومنصور فهمي وميخائيل نعيمة والعقاد مما يؤكّد تحوّلية الفترة كلها.

(97) صلاح البيطار وميشيل عفلق، «في القومية العربية وموقفها من الشيوعية» 1944، ص 8- 9

(98) حسن البنا، خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص 5.

(99) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص 16

(100) المصدر السابق، ص 38- 39

(101) باتريك سيل، ص 95 (الترجمة العربية)

(102) قدري قلعجي، تجربة عربي في الحزب الشيوعي، دار الكاتب العربي، بيروت، 11- 12. وما يشير إليه الكاتب عن تحول الشباب «المترف» إلى الشيوعية يعبّر عن ظاهرة تستدعي التعليل وهي أن معظم المؤسسين لهذه الأحزاب والجماعات الماركسية كانوا من أبناء الأقليات غير العربية

ومن ذوي الثراء. يكتب لويس عوض عن جذور هذه الجماعات بمصر: «إن كثيراً من أعضاء هذه الجماعات.. من الأجانب المحليين والأجانب المتمصرين، وان اليهود ممثلون فيها بنسبة عالية.. وان اللغة السائدة في الحديث والمحاضرات والندوات كانت اللغة الفرنسية. وكنت اسمع من أعضاء هذه النوادي أنفسهم إن تمويل نواديهم، وربما جماعاتهم الباطنية، يأتيهم بدرجات متفاوتة من بعض المليونيرات اليهود (مثل) هنري كورييل، واخيه راؤول كورييل، وثالث اسمه ريمون أجيون، ويهودي رابع اسمه شفارتز، ويهودي خامس اسمه..

... جاكودي كومب..»-لويس عوض، العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، (المقدمة) ص 11

(103) نجيب محفوظ، السكرية، ط 6، ص 392

(*46).. وهكذا ستكون التراكيب التوفيقيه جميلة نظرياً وتتسع لكافة التناقضات في الواقع.

(*47) إن الشعور «الخياني» لدى كمال ليس إضافة روائية درامية. إنه مأزق تاريخي حقيقي؛ إذ من الفاجع أن الجيل الريادي السابق سيشعر، أو سيجعله المناخ الجديد يشعر بأنه «خائن» بمعنى أو بآخر (وسيتم التعتيم على تاريخه الحقيقي وتضحياته ومنجزاته)، وسنرى أن الجيل الجديد، غداة كهولته، في نهاية الفترة (1967) سيفجع بالشعور ذاته! و يبدو أن تكرار ظاهرة الشعور «الخياني» قدر الأجيال في الأمم التي تمر بمخاضات مزمنة دون حسم ودون ولادة حقيقية جديدة حيث يتحول «الإحباط» إلى شعور فادح بالذنب وبقسوة القدر.

(104) نجيب محفوظ، السكرية، ط 6، ص 393

(105) «في سنة 1935 كنت أسعى مع وفود الطلبة إلى بيوت الزعماء نطلب منهم أن يتحدوا من أجل مصر، وتألفت الجبهة الوطنية سنة 1936 على إثر هذه الجهود» جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، وأيضاً: «وفي تلك الأيام قدت مظاهرات في مدرسة النهضة، وصرخت من أعماقي بطلب الاستقلال التام. وصرخ ورائي كثيرون، ولكن صراخنا ضاع هباء وطافت جموعنا الهاتفة الثائرة ببيوتهم واحداً واحداً (بيوت الزعماء) تطلب إليهم باسم شباب مصر أن يجتمعوا على كلمة واحدة ولكن اتحادهم...

... جاء فجيعة لإيماني فان الكلمة الواحدة التي اجتمعوا عليها كانت معاهدة سنة 1936 ... وفكرت في اغتيال كثيرين وجدت انهم العقبات التي تقف بين وطننا وبين مستقبله، ورحت أعد جرائمهم واضع نفسي موضع الحكم على أعمالهم» فلسفة الثورة. ص 34- 35.

(106) P.J.Vatikiotis, The Egyptian Army in Politics, pp.45- 46

(107) باتريك سيل، ص 60- 61. ويضيف: «كان أكرم الحوراني، الزعيم الحموي (والبعثي) أحد الأوائل ممن عرفوا كم هي قوية مجموعة الضباط الواعين سياسياً. وكم هي خصبة «أرض» طلبة الكلية العسكرية بما قدمته لمبادئه..» ص 61.

هوامش الفصل الرابع:

(1) لعل أفضل (وثيقة) اجتماعية أدبية تصور هذه الفترة بعمق ونفاذ إلى الصميم الإنساني رواية نجيب محفوظ، زقاق المدق 1947.

* من أبرز الباحثين الاستشراقيين الذين تفهموا هذه الظاهرة W.C.Smith و ذلك في كتابة:
Islam in Modern History,pp.85-89,"Apologestics".

(2) «انتهت الحرب العالمية الثانية إلى تغييرات بالغة الأهمية في العالم أجمع. هزمت ألمانيا

وإيطاليا واليابان، وضعفت بريطانيا وفرنسا سياسياً واقتصادياً، ونالت الولايات المتحدة مكان السيادة في معسكر الغربي، وخرج الاتحاد السوفيتي من الحرب قوة دولية يعمل لها حساب ويتمتع بنفوذ سياسي ومعنوي يتناسب مع دوره في الحرب ومقاومته الاحتلال الألماني، وظهرت في أوربا مجموعة من دول الديمقراطيات الشعبية (أي الشيوعية). ومع انتهاء الحرب اشتدت حركات التحرر الوطني بالدول المستعمرة.. فشملت حركات التحرر معظم بلاد آسيا والشرق الأوسط بكتلها السكانية الضخمة»-انظر: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1945-1952، ص 7. وسيبدأ دور أمريكا في المنطقة عام 1947 عندما تخلت بريطانيا عن مسؤولياتها الدفاعية عن تركيا واليونان. عن المؤثرات الدولية خلف الستار انظر: Copeland, The Game of Nation's London 1969

(3) المصدر السابق، ص 12- 14. (طارق البشري)

(4) Walter Laqueur, Europe Since Hitler, pp. 41, 79, 157 .

(5) كان سلامة موسى من دعاة «الفابية» الجامعة بسم التقاليد الديمقراطية والمنتزع الاشتراكي التطوري. و يكتب لويس عوض: «كنت أتأرجح بين الاشتراكية والديمقراطية، مجاهداً لتحقيق سلامي الروحي في صيغة جامعة Synthesis هي الاشتراكية الديمقراطية.. P.J.Vatikiotis, ed., Egypt Since Revolution, p.154

(6) انظر «الفصل الثاني» من هذا البحث-التوفيقية بين الديمقراطية والاشتراكية.

(7) «لكل شعب من شعوب العالم ثورتان: ثورة سياسية يسترد بها حقه في حكم نفسه بنفسه... وثورة اجتماعية، تتصارع فيها طبقاته ثم يستقر الأمر فيها على ما يحقق العدالة.. لقد سبقتنا على طريق التقدم البشري شعوب مرت بالثورتين، ولكنها لم تعشهما معاً، وإنما فصل بين الواحدة والثانية مئات من السنين. أما نحن فان التجربة الهائلة التي امتحن بها شعبنا هي أن تعيش الثورتان معا في وقت واحد..» جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص 25- 26.

(8) انظر الفصل الرابع من هذا البحث «التوفيقية والأدب».

(9) يراجع على سبيل المثال: د. عبد الرحمن شهبندر، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي، القاهرة، 1936. راجع عرضاً فكرياً للاتجاه الاجتماعي للشهبندر في: د. عبد الله حنا، الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، دمشق 1973، ص 33- 41

(10) أحمد حسن الزيات، وحي الرسالة، مجلد 2، ط ه، ص 1

(11) الزيات، ص 9

(12) المصدر السابق، ص 12

(13) المصدر السابق، ص 16

(*2) هل هو اقتراب عفوي ست التفسير المادي للتاريخ ومن الصراع الطبقي، بحكم دلالة الأوضاع الاجتماعية، عندما يقول: «والخصومة الأبدية بين الناس هي المادة» و «كل ثورة في تاريخ الأمم.. تمت بسبب إلى الجوع»؟؟

(14) الزيات، ص 41

(15) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 3- 5.

(*3) Vandetta أقرب مرادف عربي لها «الثأر» بمفهومه القديم (العشائري).

(16) لويس عوض، العنقاء (المقدمة)، ص 30

(17) باتريك سيل، الصراع على سورية، ص 26.
(18) المصدر السابق، ص 62.
(19) المصدر السابق، ص 62.
(20) المصدر السابق، ص 64.
(*4) عاش الدكتور الشهبندر أثناء ابتعاده عن سويا، في مصر ومن اشهر كتبه (القضايا الاجتماعية الكبرى).
(21) المصدر السابق. ص 45- 46.
(22) المصدر السابق، ص 133، الهامش رقم (16).
(23) المصدر السابق، ص 135، الهامش رقم (20)
(*5) هاني الهندي سيكون من بين مؤسسي حركة (القوميين العرب) التي سترفع في بداية تكوينها شعارات عنفية كمفهوم «الثأر» ضمن هدفها الثلاثي: وحدة-تحرر-ثار
(24) فإذا كان «الصراع الطبقي»ينطلق.. في التفتيش عن «نقطة الخلاف» ليزيد...
.. في توسيعها، فان الإسلام ينطلق.. على عكس ذلك تماما وذلك بتفتيشه عن «نقطة الوفاق» ليزيد أيضا في توسيعها..»-د. معروف الدواليبي، نظرات إسلامية في الاشتراكية الثورية، ص 98.
(25) تقرر مبدأ أفضلية الحكم غير العادل مع وحدة الجماعة، على الثورة المؤدية إلى «الفتنة» حتى لو كانت ذات مبررات مشروعة، وذلك في الفكر السياسي لدى كل من الغزالي وابن تيمية. انظر: (A. Hourani, Arabic Thought, pp.14,19)
(26) لويس عوض، العنقاء (المقدمة)، ص 10.
(*6) هو الشيخ حسن البنا (1906- 1949) المرشد العام للإخوان المسلمين ومؤسس الحركة.
(*7) إن العودة إلى تأكيد شمولية الإسلام القاطعة، والجامعة المانعة، بهذا الوضوح والحسم تمثل ردة فعل ضد المجتمع «المختلط» الذي تتعايش فيه عناصر غربية وعناصر إسلامية. كما إنها نقض فكري مباشر لتيار على عبد الرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم».
(*8) «مختلفي النحل والملل» بالنظر إلى تعدد المجموعات الماركسية ضمن الاتجاه اليساري في مصر (وغيرها).
(*9) نلاحظ لدى الجانبين السلفي والماركسي، ميلا للرسالة ذات البعد «المطلق» التي لا تنحصر في إصلاح موطنها بل تخاطب الإنسانية كلها. إن هذه النزعة «المطلقة» دليل..
... تصلب وتمسك شديد بالفكرة يبلغ حد التعصب. إذ كلما اقترب الإنسان من تصور «المطلق» في عقيدته ازداد تعصبا لها ونقص استعداده للتفاهم مع «الرأي الآخر»ومن هنا يتولد العنف والانشطار.
(*10) إن «الخوف» من أن تُرمي الحركة الماركسية بـ«الإلحاد أو الكفر» في العالم العربي هو الذي سيحول دون طرح القضية الدينية بوضوح وتحديد من قبل الأحزاب الشيوعية الحربية، وسيجعلها شيئاً فشيئاً تبحث عن صيغة وفاق بين «الإسلام الثوري» والماركسية-اللينينية..
(*11) وهذا التعليل الذي سيفلسف به الماركسيون العرب وضعهم هو الذي سيجعلهم أقل قدرة من رفاقهم الأمميين على حسم المسألة الدينية بفكر قاطع.
(*12) في هذه الفترة سيكتب سيد قطب، كبير مفكري الإخوان: «معركة الإسلام والرأسمالية»

الإسلام والعدالة الاجتماعية.

(27) السكرية، ص 350- 354

(28)-جدير بالملاحظة أن «النبرة» في الكتابات الاجتماعية تحولت بعد اشتداد العنف من هجوم على المترفين ولا مبالاتهم إلى تحذير من الشيوعية وسوءاتها، إذ شعر أصحاب الاتجاه الوسطى بخطورة الاختلال.. فطفقوا يؤكدون على التمسك بـ «العقد الاجتماعي» الأصلي و يلحّون على ضرورة إصلاحه من الداخل، لأنسفه من الأساس. كتب المؤرخ عبد الرحمن الرافعي من وجهة الروح الوطنية المرتبطة بالإسلام:« ... هنا (سنة 1948) أرى واجباً أن أوجه النصح إلى الشباب المثقف ألا يتورطوا في اعتناق الأفكار والنظريات الشيوعية الهدامة تحت تأثير الوهم بأنها السبيل إلى النهوض بالبلاد اقتصادياً..

... واجتماعياً، فإن هذه النظريات إنما ينشرها دعاة مغرضون يرمون-إلى هدم النظرية الاجتماعية والاقتصادية كافة وإثارة الحرب بين طبقات المجتمع، وليس هذا الهدم هو السبيل إلى زيادة ثروة البلاد الاقتصادية، ولا إلى تحقيق العدالة الاجتماعية...»-عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة، ج 2، ص 318- 319.

ويربط أحمد حسن الزيات، الذكر رأيناه عنيفاً ضد المترفين، بين الدعوة الشيوعية والدعوات الباطنية التي حاولت تمزيق تيار أمام السنة والجماعة أساس وحدة الأمة: بذر هذه البذرة في الشرق الإسلامي بابك الخرمي في القرن الثالث للهجرة.. وفي هذا العصر الحديث تجددت المزدكية والبابكية باسم الفوضوية والشيوعية، فقامتا تدعوان باسم الإنسانية إلى الإلحاد والإباحية سراً وعلانية... يزعم الشيوعيون انهم أعلم من الله بأحوال خلقه واعدل منه في تقسيم رزقه.. ليست الشيوعية عقيدة تقوم على الخير، إنما هي أطماع من عمل الشيطان وسوس بها في صدر جماعة من مغامري الروس»-الرسالة في 13 مارس 1950. وهكذا فالماركسية تنقد بمقياس إسلامي ولا ينظر إليها في قرينتها التاريخية الخاصة. والمغزى أنه إذا كانت هي تجديداً للمزدكية والبابكية فلابد من مواجهتها بوحدة أهل السنة والجماعة اتباعاً لأصول التاريخ الحق. لكن الزيات يعترف بان استمرار الوضع الاجتماعي على ما هو عليه سينشر الشيوعية..: «انك تعارض الشيوعية لأن لك نصف فدان، فأما الأجير الذي لا يملك من دنياكم غير الفأس فكيف يعارضها وهو لا يتصور أن ينقلب إلى حال أدنى من هذه الحال؟ يا أخي ملكّونا تملكونا!» (الرسالة 27 مارس 1950).

- وكان يقابل هذه التحذيرات و يستثيرها في الطرف الآخر النقيض، بروز تيار ماركسي يساري واضح بعد الحرب أخذ يطرح مفهوم «الطبقة العاملة»..

- ...مفهوماً مستقلاً عن وحدة الأمة، وحتى عن التحالف مع الطبقة الوسطى، بل يدين هذه الطبقة ويستعديها: « .. ظهر في الجزء الأخير من فترة بين الحربين طبقتان جديدتان، هما طبقة العمال الصناعيين... وطبقة العمال الزراعيين... وقد تركت الظروف القاسية... تأثيراً عظيماً على يقظة الطبقة (العاملة) ووعيها الطبقي بشكل خاص، فأنشأت منظماتها الطبقية الأولى وهى النقابات، والتفت حولها التفافاً قوياً دعا الرأسمالية في مصر إلى التردد. «فالبرجوازية لا تعود ثورية كلما عملت البروليتاريا مستقلة عنها» (كاوتسكي). والبرجوازية المصرية تجد أمامها قوة كبيرة تناهض مصالحها الخاصة... ولذلك انتقلت إلى أيدي الطبقة العاملة راية الكفاح الوطني الآن» وستحمل هذه الدعوة صحيفة «الفجر الجديد» الماركسية لرشدي صالح منذ 1945 (انظر: أحمد صادق سعد، صفحات من اليسار المصري، ص 182).

(*13) يحفل التراث المشترك لمنطقة الشرق الأدنى بعناصر كثيرة مضادة للعنف. فإذا كانت

المسيحية تؤكد على «المحبة»، فان الإسلام يؤكد على «الرحمة»، وبقدر ما تدعو رسالته للجهاد ضد الشرك، فإذا تحذّر من الانقسام الدموي داخل إطار «الجماعة» وتعتبره مرادفاً للشرك وربما فضلت بقاء الحكم غير العادل على أحداث الفتنة. أضف إلى ذلك أن الطبيعة الجغرافية للإقليم لا تساعد-في معظمها-على مقاومة عنيفة. وأياً كان الأمر، فان إحجام شعوب هذه المنطقة عن التحوّلات الجذرية العُنفيّة-قياساً على غيرها-يحتاج لدراسة مقارنة.

(29) لويس عوض، العنقاء (المقدمة)، ص 31- 32.

(30) المصدر السابق، ص 24

(31) المصدر السابق، ص 25

(32) المصدر السابق، ص 25

(*14) إن التوفيقية بين أي منهجين متعارضين هي «المنهج الثالث»، وستُطرح فعلاً: «النظرية الثالثة»!

(*15) مفهوم «الثورة البيضاء» الشائع عن الثورة المصرية لا يخلو من تناقض. فالثورة تعني التغيير العنفي القسري و«البيضاء» توحي بالتزام اللاعنف. والثورة المصرية استطاعت أن تبقى بيضاء-إلى حد ما-لأنها لم تنفذ إلى التغيير الجذري للقاعدة المجتمعية والحضارية، واكتفت بالتغيير الفوقي. وعلى العموم فمفهوم «الثورة البيضاء» من هذه المفهومات التوفيقية التي ستشغل الفكر العربي. إنها هنا توفيقية العنف واللاعنف، وفكرة التغيير مع تجنب آلام التغيير.

(33) المصدر السابق، ص 36-37

(34) خالد محمد خالد، هذا.. أو الطوفان، ط 5، ص 39-40

(*16) إن الرأي القائل بان ثورة 23 يوليو لم تكن «حاسمة» في العديد من مواقفها يمكن أن يجد في هذه النفسية بطبيعتها العاطفية المشفقة من صرامة «العنف» وبتره أحد التعليلات المفسّرة لذلك.

(*17) كان «حريق الماهرة» في 26 يناير 1952- أيا كان مسببوه وأيا كانت ملابساته التاريخية-الرمز الصارخ لوصول «انشطار العنف» إلى أقصى درجات الخطر، وكانت «الثورة» في 23/26 يوليو 1952- بعد ستة أشهر الجواب الحاسم المعبّر عن ضرورة إعادة «النظام» وإرجاع «التوافق» للمجتمع المنشطر الذي فسّخته «الفوضى» وشتته «العنف»..

(35) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص 39-40.

(36) د. أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش، دار الطليعة، بيروت، ص 94،

(37) إن تيار «يسار الوفد» الجامع بين المطلبين: الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية والذي سيجتمع حوله تجمع عريض من المفكرين والشباب مثل نجيب..

... محفوظ ومحمد مندور وعزيز فهمي ولويس عوض سيصب-بعد انهيار النظام القديم-في مجرى الثورة ويصبح رافدها الرئيسي في الفكر. أي أن هذا الاتجاه الوسطى بعد أن اخفق في توحيد المجتمع من خلال استمرارية النظام الديمقراطي التقليدي، لجأ إلى أسلوب آخر وغير زيّه، وان لم يغير جوهره. وما الثورة العسكرية الوسطية غير تعبير قسري اضطراري عن قوته وتطلعاته. وإذا ما بدت أحيانا في الظاهر وكأنها إجهاض له أو نقيض فما ذلك إلا من باب اختلاف الشبه بين الكائنات التي تتوالد من بعضها وترتبط بصلة قربى وراثية لا تظهر لأول وهلة بسبب تغيير الجلد. ومن دلائل ذلك إن تصلب الثورة لن يتجه إلا في حالات نادرة ضد الحركة الأم

الوسطية بقدر اتجاهه ضد النقيضين الخصمين. في «السكرية» يصرح نجيب محفوظ إن الوفد «ينبغي أن يكون نقطة البدء» نحو «المرحلة الاجتماعية الجديدة».. (السكرية، ط 6، ص107- 108) وفي «السمان والخريف» عام 1962 يعالج علاقة الوفديين بالثورة سلباً وإيجابا ثم يومئ نحو مرافقه الوفدي الشاب الحامل بيسراه وردة حمراء أملا في مرافقة عودة «يسار الوفد» لاستلام مسيرة الثورة، كما كان مأمولا لدى هذا الجيل منذ البداية-(راجع أيضا شهادة لويس عوض فيما سبق). كما ينبغي الإلماح إلى أن الثورة ستعبّر أيضاً عن اتجاه البعث في الشرق-الذي يتماثل مع يسار الوفد فكريا-ويعتبر اتجاها وسطياً توفيقياً. لهذا سيتم اللقاء بين الثورة الناصرية والبعث في مرحلة هامة وخصبة من هذه الفترة.

(38) تراجع الدلالات السياسية لهذه الاغتيالات والانفجارات العنفية في: باتريك سيل، الصراع على سورية.

(39) سيشهد الفكر السياسي الحزبي العربي جدلاً دقيقاً وحساساً حول ما إذا جاءت الثورة العسكرية لتجهض الثورة الشعبية التي كانت في طور الاختمار-بإيحاء من قوى دولية لها مصلحة في حدوث الثورة الشعبية واستطاعت «التفاهم» مع العسكريين و «توجيههم»-أم إنها حدثت لتحقيق المطالب الشعبية بعد أن اتضح عجز التنظيمات والأحزاب عن الإطاحة بالنظام القديم. راجع نموذجاً للاتهام صادر من طرف ماركسي متطرف في: محمود حسبن (هو يهودي واسمه الحقيقي أدى مزايد) الصراع الطبقي في مصر، دار الطليعة، ص 103، والدفاع عن وجاهة الثورة العسكرية (الناصرية) في: مجلة الثقافة العربية 1971، عدد (خاص عن الوحدة والثورة العربية) سنة 15، ص 24- 32. وإذا صح ما قدمناه من تحليل فإن التحرك الانقلابي العسكري كان ضرورياً-على ضوء عجز الأحزاب-ولأنه الوحيد القادر على «التوفيق» ومواجهة «فوضى» العنف «بنظام» قوي غير إن هذا لا ينفي محاولة القوى الدولية التأثير على العسكريين والأحزاب معاً
M. Copeland, The Game of Nation‘s, London 1969

(40) «أن الحزب الثوري إذا استطاع أن ينظم العسكريين جنوداً وضباطاً في صفوفه وأن يجعلهم عن طريق التثقيف الإيديولوجي والسياسي.. جزءاً منه، يستطيع أن يحل التناقض القائم بين قدرة الفصائل العسكرية على إنجاز التغيير وبين حاجة الثورة إلى الحزب الثوري لتحقيق كامل أهدافها» وهذا ما يؤدي إلى «تلاحم تام بين الفصائل العسكرية والفصائل المدنية» أما إذا استمد العسكريون «قوتهم من صفتهم العسكرية ومن وجودهم على رأس قطاعات الجيش (فانهم) لن يفرضوا أنفسهم طغاة على الحزب فقط بل سيتحولون بالضرورة إلى طغاة على الشعب»-انظر: طارق عزيز «الجيش ومكانه في الثورة العربية» مجلة المعرفة (دمشق)، عدد 101، يوليو 1970، ص 151- 152.

هوامش الخاتمة:

(1) أنور الجندي، معالم الأدب العربي المعاصر، القاهرة، 1964، ص 16- 17.

(2) أمير اسكندر، «مواقف من التراث في الفكر العربي المعاصر»، مجلة (آفاق عربية)-بغداد، العدد 2، تشرين أول 1975، ص 65.

(3) توفيق الحكيم، التعادلية: مذهبي في الحياة والفن، القاهرة، 1955، ص 11.

(4) المصدر السابق، ص 17.

(5) توفيق الحكيم، «مقابلة فكرية»، مجلة حوار، سنة 3، عدد 3، آذار-نيسان 1965 ص 36. إن الوجودية سيعود انتشارها في أوساط الفكر العربي إلى وظيفتها التوفيقية بين «الحرية» الفردية و«المسؤولية» الجماعية وستمثل الطوية الفلسفية للفكرة المزدوجة: الديمقراطية-الاشتراكية. * القول إن الفكر العربي «مولع» بهذا النوع من التفكير، يحتم علمياً وموضوعياً على الباحث أن ينظر في أسباب هذا «الولع» وجذوره الحضارية والمجتمعية، قبل إصدار أحكام متعجلة وكاسحة.
(*2) «لقد كانت هذه المحاولات فاشلة دائماً في الماضي» يعني إذا أخذناه مأخذ الجد إن التوفيق الذي سرى بين التراث الإغريقي الروماني والتراث العبراني المسيحي في خلق جذور الحضارة الأوربية كان فاشلاً. وان التوفيق بيت العنصر الهلنستي، العنصر الإسلامي في الحضارة العربية كان محاولة فاشلة. وان ظاهرة المعتزلة والفلاسفة المسلمين، والأدب العربي المطعم بالفكر اليوناني، كان ذلك غير جدير بالمحاولة وكان خطأ تاريخياً!
(6) د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ص 31-32.
(7) سيد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، ط 2، ص 10-12، وإن هذا النقض للتوفيقية من الجانبين، السلفي والعلماني على السواء، يشير إلى ما يشعر به أصحاب الاتجاهين من ضغط قوي ووجود مؤثر للتوفيقية في الواقع والفكر. كما إن حرص كل من صادق العظم وسيد قطب على «نقد» التوفيقية-فكرة ومنهجاً-في مقدمة مبحثه الفكري دليل على أنها «النهج» السائد المسلم به الذي يجب أن ينقض، قبل أن يتخذ المجتمع الوجهة الحاسمة المطلوبة. وجدير بالذكر إن العظم يضع سيد قطب في عداد التوفيقيين (كتابه ص 42) ولكن هانحن نراه يبرأ إلى الله من التوفيقية.

هوامش الملحق:

* هذا يعني إن مرحلته الشكيّة التي استمرت ثلاثين سنة من حياته لم تكن معاناة أصيلة للبحث عن الحقيقة، بل كانت زهواً عقلياً واستعراضية كلامية. وهذه «اعتذاريه» لا داعي لها. وكأنه يؤكد «توبته» بإسقاط أصالة تجربته الطويلة في البحث عن الحقيقة. بينما نجد حجة الإسلام الغزالي يقدم لنا رحلته الشكية بجدية وصدق و يعرضها بداية مخلصة لخاتمة أرفع وأعمق.
(*2) هذه المعاناة كلها التي يصفها هو ذاته بهذا الامتداد والكثافة، كيف أسقطها من قبل بقوله أنها مجرد زهو عقلي وبراعة كلامية. وهل العودة للإيمان تحتم إدانة طريق المعاناة الصادقة المؤدية إليه؟
(*3) وبذلك تكتمل الرحلة، وتتم العودة للقاعدة الذهبية للتوفيقية. و يكرر مصطفى محمود في عام 1970 ما أكده كل في عام 1933، بعد تجربة شكية مماثلة.
(*4) إن الخصائص الجوهرية للتوفيقية تعود لتؤكد ذاتها في هذه النتيجة. فالثنائية النسبية التوحيدية تتضح في بقاء «الاثنين» على حالهما مع تصرفهما «على انهما واحد». والسكينة تحل ظاهراً محل الصراع (التوتر الخفي)، والتوازن يقوم بين الروح والجسد، والنقيضان يتوحدان دون أن يصبحا شيئاً واحداً، ودون أن يظلا ضدين.
(*5) إن هذا الانتقاد الذي يوجّهه مصطفى محمود إلى خالد محيى الدين بتهمة الجمع بين المتناقضات يمكن أن يُوجه إليه والى كتاباته الدينية الأخيرة بدرجة مساوية. فإذا كان مصطفى

محمود قد رفض الماركسية وماديتها الجدلية بعد توبته فانه ظل ينتقي ما يحلو له من المادية الأصلية للحضارة الغربية ومن القيم الرأسمالية وتراثها المنفصل عن الدين ومن الفكر التطوري الدارويني. فمن المدهش أن المحافظين والتقليديين العرب الموالين للغرب سياسياً يخدعون أنفسهم بالقول أن الغرب الرأسمالي «مؤمن» من نصارى أهل الكتاب بينما الإلحاد مقصور على الماركسية متناسين أو جاهلين أن الماركسية كلها رافد من النهر الكبير النابع من مادية الغرب الرأسمالي اللاديني.

تنتقد الدكتورة بنت الشاطئ تلفيقية مصطفى محمود-التي ينسبها هو لخالد محي الدين وحده- بقولها: «أما نحن أساتذة العربية والإسلام فلا نجرؤ على أن تلقى الطلاب أبناء هذا الزمان بمثل ذلك التفسير العصري لغيبيات يفرض علينا أيماننا بالدين والعلم ألا نخوض فيها بغير علم وهيهات أن نسخر بعقولهم فندعي العصرية والعلمية فيهم بكلمات ساذجة نلوكها عن كروية الأرض الدوارة والكهرومغنطيسية ومسيرة التطور والجينات الوراثية»

انظر: دكتورة بنت الشاطئ، القرآن والتفسير العصري، دار المعارف ص، 102-103

(*6) يقصد «جاهدية» العصر الحديث و «جاهلية» الحضارة الغربية. وسيشيع هذا المسطح في كتابات الإسلاميين السلفيين المعاصرين لدى إشارتهم المفعمة بالإدانة الدينية لحضارة العصر.

(*7) هذا الفهم بحد ذاته فهم شرقي سحري غيبي لمفهوم واقعي مرتبط بالمنهج العلمي الاختباري. ففرو يد نفسه لم يقل انه يقدم نظريته باعتبارها مفتاحاً سحرياً أو منظاراً سحرياً وإنما طرحها بعد عشرين سنة من المشاهدات الإكلينيكية، وربط الوقائع والجزئيات ببعضها للخروج بتفسير متواضع لظاهرة السلوك الهستيري لدى بعض المرضى النفسانيين. إن عقليتنا الشرقية هي التي تنتظر من مفهومات الغرب حلولاً «سحرية» ثم سرعان ما تحكم عليها بالإخفاق لأنها لا تفعل لنا ما ننتظره من أفعال سحرية.. غير واردة في توقعات الذهن الغربي أصلاً.

(*8) نظرة «سحرية» أخرى لمفهوم تجريبي!

المؤلف في سطور:

د. محمد جابر الأنصاري

* ولد بالبحرين 1939.
* يحمل الدرجات العلمية التالية من الجامعة الأمريكية ببيروت:
* بكالوريوس آداب 1963.
* ماجستير في الأدب الأندلسي 1966.
* دكتوراه في الفكر الإسلامي 1979.
* مدرس في قسم اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى في الجامعة الأمريكية ببيروت.
* رئيس الإعلام ونمو مجلسه الدولة بالبحرين 1969- 1971.
* من مؤسسي أسرة الأدباء والكتاب بالبحرين وأول رئيس لها 1969.
* كتب في شؤون الخليج السياسية والثقافية بعدة صحفي ومجلات عربية.

من مؤلفاته

* لمحات من الخليج العربي 1970.
* الخليج-إيران- العرب، دار النهار ببيروت 1972.
* أحياء تراث البحرين الأدبي (جمع وتحقيق) بالإضافة إلى دراسات مخطوطة أخرى.



الحب في التراث العربي

تأليف

د. محمد حسن عبد الله